yazko

felsefe yazıları

3. KİTAP

MAZHAR ŞEVKET İPŞİROĞLU'YLA KONUŞMA
Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine

AHMET ARSLAN / İbni Haldun ve Mantık
SELAHATTİN BAĞDATLI / Beşir Fuat'ı Tanımak İçin

ÖNAY SÖZER / Hegel'de Dünya Tini ve «Tinin Söylemi»

MURAT BELGE / Christopher Caudwell
ARNOLD HAUSER / Diyalektik Kavramı

ORHAN TEKELİOĞLU / Toplumsal Bilimler ve Bunalım

AHMET OKTAY / Felsefeciye Saygı

ÖNAY SÖZER / XIV. Uluslararası Hegel Kongresi Üzerine
YUSUF ÖRNEK / Bir Felsefe Semineri ve Düşündürdükleri

FELSEFE TERİMLERİ

ARDA DENKEL / Bazı Terimler Üzerine Notlar

ARİSTOTELES / Metafizik-II.Kitap (A) ve III.Kitap (B)

ALİ GÜNVAR / Felsefe Meseleleri
NALAN KESEROĞLU / Felsefe Yazıları Kaynakçası
ATİLLA BİRKİYE / Bibliyografya

YAZKO FELSEFE YAZILARI

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ : 3

Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi Tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
İstanbul 1982

YAZKO
FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan : SELÂHATTİN HİLÂV

Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

MAZHAR ŞEVKET İPŞİROĞLU'YLA KONUŞMA

FELSEFE, DİL ve SANAT ÜZERİNE

ARSLAN KAYNARDAĞ: *Siz, Cumhuriyet döneminin ilk kuşağısınız. Sizden bir sonraki kuşak gözlerini bu dönemin Türkiyesi ortamında açtı ve pek çok şeyi ötedenberi süregelmişcesine doğal karşıladı. Siz, geçit döneminde yetişen bir kimse olarak, devrimleri yaşadınız. Tarihimizdeki bu büyük değişikliğin sizin yetişmenizde ne gibi etkileri oldu?*

MAZHAR ŞEVKET İPŞİROĞLU: Bağımsızlık savaşı çocukluğuma rastlar. Ortaokul öğrencisiydim. Yüksek öğrenim çağına geldiğimde büyük devrim olmuş, kılık kıyafetimize, yaşam üslubumuza kadar her şey değişmeye başlamıştı. Yeni Türkiye ile birlikte yeni bir insan doğuyordu: çağdaş insan.

Biz otoriter Osmanlı eğitimi görerek yetişmiştik. Büyüklerin sözünü dinlemek ve yerine getirmek görevimizdi. Evde söz hakkımız yoktu. Büyükler konuşur biz dinlerdik. Okulda hocanın ağzına bakar, onun sözlerini yinelerdik.

1928'de yüksek öğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderildiğimiz zaman, orada gençlere söz hakkı tanınması bizi yadırgatmıştı. Biz güdülmeye alışmıştık, oysa şimdi bizden yolumuzu kendi kendimize bulmamız, kişiliğimizi özgürce geliştirmemiz bekleniyordu. Seminerlerde konular, hocayla ortak bir çalışma içinde tartışılıyor, eleştiriliyor, çözümler getirilmeye çalışılıyordu. Yeni bir hoca tipiyle karşılaşmıştık, otoritesine dayanarak baskı yapmayan, öğrencinin kişiliğini ezmeyen, tersine gelişmesine yardımcı olan hoca...

Almanya'da Bonn, Hamburg ve Berlin üniversitelerinde felsefe ve sanat tarihi okudum. Ama bu alanlarla doğrudan doğruya bağlantısı olmayan başka dersleri de dinler, seminerlere katılırdım. Örneğin Berlin'de bulunduğum iki sömestrde Sombart'ın iktisat derslerini izlemiştim. İktisada özel bir ilgi duyduğumdan değil. Bu ünlü bilginin konuları ele alışı, incelemesi, eleştirisi ve tartışması beni ilgilendiriyordu. Dediğim gibi, biz orada her şeyden önce düşünmeyi öğrenmek istiyorduk, Türkiye'de otoriteye daya-

nan aktarmacı (nakilci) öğretim, bize ezberlemeyi öğretmişti, düşünmeyi değil.

Avrupa'dan dönüşümde Türkiye'nin ilk üniversitesi olan İstanbul Üniversitesi'nde göreve başladım (1934). Benimle birlikte Batı ülkelerine öğrenim görmek üzere gönderilmiş olan bir çok arkadaşımla Üniversite'de buluştuk ve Batı'da öğrendiğimiz özgür düşünmeyi burada elimizden geldiğince öğretmeye çalıştık.

A.K.: *Üniversitedeki ilk çalışmalarınız felsefe alanındaydı. Fenomenolojiden ilk söz eden hocalardan biri olarak sizi anımsıyoruz. 1940'dan sonra çalışmalarınız sanat tarihine yöneldi. Bu değişikliğin nedenlerini açıklar mısınız?*

M.Ş.İ.: Üniversitedeki çalışmalarda karşılaştığımız en büyük güçlük, kanımıza işlemiş olan Doğu kavramcılığı oldu. Soyut kavramsal düşünme bize geçmiş dönemlerin kalıtıdır. En önemli sorunlarda bile gerçeği gözden yitirir, onun çevresinde ördüğümüz soyut kavramlar ağı içinde dolanır dururuz. Ben özgür düşünce denilince soyut kalıplardan kurtulmuş somut düşünmeyi anlıyorum. Fenomenoloji 20. yüzyıl felsefe akımları arasında soyut kavramcılığa karşı olan akımların başında gelir. Fenomenolojinin «Leitidee»si, bildiğiniz gibi, öze, nesneye dönmedir (Zurück zur Sache). Bu nedenle hocalığımın ilk yıllarında fenomenoloji üzerinde durmak gereksinimini duydum. 1940'lardan sonra çalışmalarımın sanat tarihine yönelmesini aynı nedenle açıklayabilirim. Sanat tarihine özgü görsel düşünmenin, somut düşünmenin öğrenilmesinde büyük payı olduğuna inanıyorum. Bizi soyut-kavramcılığa iten etkenlerden birinin yüzyıllar boyunca uygulanmış olan resim yasası olduğunu unutmamalı.

A.K.: *Sayın Nazan İpşiroğlu ile birlikte yazdığınız* «Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi» *adlı kitabınızın önsözünde «Batı düşüncesini, soyut kavramlara düşmekten kaçınan somut bir düşünce» olarak nitelendiriyor ve ayrıca «Türkçede, somut düşünce dilinin henüz yerleşmemiş» olduğundan; bu durumun sizi anlatım güçlükleriyle karşı karşıya bıraktığından söz ediyorsunuz. «Somut düşünce» ve «somut düşünce dili» kavramları üzerinde biraz durur musunuz?*

M.Ş.İ.: Somut düşünceden ben diskürsif düşüncenin tersine görsel düşünceyi anlıyorum. Gerçekden kopmayan, gerçeği *üreten* ve ona *biçim veren* düşünce.

Az önce değindiğim gibi soyut kavramcılık, yaşamımızın her alanında olduğu gibi, dilimizde de kendisini gösterir. Divan şiirini bir düşünün. Divan şiirinde aşk en çok işlenen konulardan biridir. Böyle olduğu halde aşk şiirlerinin gerçek bir yaşantının ürünü olduğunu söylemek güçtür. Sevgiden söz edilir ama, sevgili etiyle canıyla yaşayan bir kimse değildir. Bütün sevgililer belli güzellik kalıpları içinde dondurulmuştur. Hepsi «ahugözlü», «keman kaşlı»,

«servi boylu»dur.

Bugün divan şiiri tarihe karıştı, ama kalıplarla düşünme ve konuşma alışkanlığı sürüyor. Kalıpçılık gerçeği adıyla söyleme yeteneğinin gelişmesini önlemiş. Somut düşünmeyi benimseme çabası içinde olduğumuz halde, toplantılarda, kitaplarda, dergilerde çıkan yazılara bakın. Ne kadar soyut düşünülüyor, gerçekten uzaklaşılıyor, kalıplar kullanılıyor.

Heidegger «dil varlığın evidir» der. Yazarken olsun, konuşurken olsun, Heidegger'in bu sözünü unutmamalı. Susmasını bilmiyen, konuşmayı öğrenemez. Varlığın özüne giderek onu adlandırabilen yalın bir düşünce dilimiz oluşmadı henüz. Bu yoldaki çabalar gittikçe daha verimli bir biçimde çoğalıyor.

A.K.: *Konu kendiliğinden dile geldi. Dil sorunu üzerinde bugünlerde önemli tartışmalar var. Dilde özleşmeye her zamankinden çok karşı çıkılıyor. Sizce dilde özleşme düşünce dilinin gelişmesi açısından neden zorunludur? Bugün yeniden dil devriminden önceki Türkçeye, Osmanlıcaya dönülerek felsefe yapılabilir mi?*

M.Ş.İ.: Dilde özleşme bence dili kalıplardan kurtarma demektir. Osmanlıca, Arapça, Farsça, Türkçe karışımı yapay bir dildir. Osmanlıca saray dilidir, «teşrifat»a ve «şekil»e önem veren bir kitabet dili oluşturmuştur ama bir düşünce dili oluşturamamıştır. Otoriteye bağlı «nakil» geleneğinin egemen olduğu Osmanlı dünyasında böyle bir dile gerek de duyulmamıştır.

Cumhuriyet Türkiyesi özgür düşünmeye açıldıktan sonra bir düşünce dili yaratma zorunluğu ortaya çıktı. Bu yolda atılan ilk adım Türkçeyi terkiplerden ve yabancı sözcüklerden arındırarak kendi olanaklarına yol açma oldu. Her şeyden önce Osmanlı dünyasında gördüğümüz dil ikiliği ortadan kalktı. Kökü halk diline dayanan çalışmaların bugün olumlu sonuçlarını görüyoruz. Düşüncelerimizi temiz bir Türkçeyle dile getirebiliyoruz. Herkesin anlayabileceği bir yazın, felsefe ve bilim dili oluşmaya başladı. Yarım yüzyıl önce Türkçeye çevrilmesi olanaksız görülen yapıtları kolaylıkla dilimize çevirebiliyoruz. Dediğiniz gibi bu gerçeği görmezlikten gelip, dilin zorlandığını ileri sürerek eski dili canlandırmaya çalışanlar var. Osmanlıca bir düşünce dili değildi ki yeniden canlanabilsin! Her dönemde tarihin akışını tersine çevirmeye kalkışan tutucular çıkabilir. Zamanla bunların sesi kesilecektir. Taşıyıcısı halk olan devrimler yürür.

A.K.: *Az önce adı geçen kitabınızda, sanat yapıtını «anlamaya» (Verstehen) yardımcı olma amacını güttüğünüzü belirtiyorsunuz. Anlama ya da «anlam yorumu» (Sinndeutung) sizin de belirttiğiniz gibi «yorumbilgisi» (Hermeneutik) yönteminin temel kavramlarıdır. Bu yöntemin sanat tarihini temellendirme bakımından taşıdığı üstünlük ve önem konusunda bizi aydınlatır mısınız?*

M.Ş.İ.: Sanat yapıtı ne bir «deha»nın ne de toplumun ürünüdür. Sanatçı belli bir ortamda gözlerini açar. Tıpkı bir satranç oyuncusu gibi belli bir durumla karşı karşıyadır. Bu durum ondan bir davranış bekler. Her hamle (atılım), yani oynatılan her taş yeni bir durum yaratır, her yeni durum yeni bir davranışı gerektirir. Sanat tarihçisi, satranç oyuncusunu izleyene benzer. Sanatçının karşılaştığı durumu ve onun davranışını baştan sona izler. Sanat yapıtını, sanatçının ortamıyla hesaplaşmasına bakarak anlamaya, onunla iletişim kurmaya çalışır. Ortamda bir değişiklik yapmayan yapıtların sanat tarihcisi için varlığıyla yokluğu birdir. Buna karşılık durumu altüst eden davranışlar vardır. Sanat tarihcisi bunların üzerinde durur. Mutlu bir atılıma örnek diye 20. yüzyılın başındaki Kübizm'i gösterebiliriz. 1910'lara kadar Yeniçağ Batı sanatı dünyaya tek bakış noktasından bakıyordu. Braque, Picasso, F. Leger, J. Gris'den sonra dünyayı çok yanlış görmeyi öğrendik ve doğacı resim geleneği yerini görsel düşünmeye dayanan kavram-ressamlığına (Begriffsmalerei) bıraktı.

A.K.: *Yine o kitabınızda en çarpıcı örneklerini ressam Bruegel ve Bosch'da gördüğümüz ve «natüralizm»e bir tepki olarak gelişen «Manyerizm»i Rönesans ile Barok arasında bir geçit döneminin üslubu olarak nitelendiriyorsunuz. Sonra da onu «zaman ve tarihüstü» bir üslup kavramı olarak anlamaya yöneliyorsunuz ve bu üslubu günümüzün sanatçılarına kadar getiriyorsunuz. Sanat sizin de dediğiniz gibi bir oluşum süreci içinde yol aldığına göre «zaman ve tarihüstü» kavramı bu oluşum süreciyle bir çelişki meydana getirmiyor mu? «Zaman ve tarihüstü» kavramıyla ne demek istediğinizi açıklar mısınız?*

M.Ş.İ.: Batı sanatı diyalektik bir gelişme içindedir, karşıt eğilimlerin çarpışmasıyla oluşur. Çarpışmalardan yeni bileşimler doğar, yeni bileşimler yeni tepkilere yol açar. Karşıt eğilimlerin savaşımı sürer gider. Bu oluşum sürecinde geriye dönüş yoktur. Heraklit'in dediği gibi bir nehirde aynı suyla iki kez yıkanılmaz.

Bu gelişmeye olanak sağlayan güçleri insan varlığından soyutlanamayan iki temel güce indirgeyebiliriz: akıl ve duygu. Aklın egemen olduğu zamanlarda, maddenin ağır bastığı doğacı sanat akımları doğar. Duygunun egemen olduğu zamanlardaysa, maddeyi aşma çabası ağırlık kazanır, sanat doğadan uzaklaşır, fantastik kurguculuk, doğacılığın yerini alır. Sanat geleneği içinde böyle bir sanatın ilk örneğini, Rönesans akılcılığını izleyen «Manyerizm» verir. Bu dönem Barok'u hazırlayan bir geçit dönemiydi. Bugünün sanatında da Manyerizm'den sözedilmesi, akılcılığın dar sınırlarına karşı bir tepkiyi vurgulamak içindir. Yani bir davranış benzerliği olduğu için. Temel eğilimler diye tanımladığımız davranışlar değişik ortamlarda ve değişik dönemlerde hep aynı kalmaz; değişiklik gösterir ve değişik sanat üsluplarının doğ-

masına yol açar. Sanatta 20. yüzyıl manyerizmi, Rönesans sonrası manyerizminden bambaşka biçimler alır. Ekspresyonizm, Klasisizm, Romantizm ve Barok gibi üslup kavramları, belli bir dönemin üslubunu tanımlar ama, aynı zamanda konstant (değişmez) kalan temel davranışları (akılcılık ya da duyguculuk) da dile getirir. Bu bakımdan üslup kavramlarının zaman ve tarihüstü bir yanları da vardır. Bir Ortaçağ Ekspresyonizminden söz edilebileceği gibi, 20. yüzyıla özgü bir ekspresyonizmden de söz edebiliriz. 20. Yüzyıl sanatının öncülerinden biri olan Mondrian akılcı bir sanatçıydı. Onun sanatını aynı zamanda «klasik» diye niteliyebiliriz. Bu tanımlamayla Mondrian'ın Rönesans'ın büyük ustalarıyla bir tür akrabalık gösterdiğini söylemiş oluruz. Felsefe tarihinde de böyle değil mi? Batı düşüncesi sürekli bir oluşum içindedir. Materyalizmi, spritualizmi ya da akılcılığı hiç bir dönem tekelinde tutamaz. Her dönemde akılcı filozoflar yetişmemiş midir?

A.K.: *Bir yazınızda «çağdaş düşünce eleştirel düşüncedir» diyorsunuz. (*) Şimdi size soralım: Türkiye'deki eleştirel düşüncenin durumu nedir? Eleştirinin ortamı ve koşulları konusunda ne düşünüyorsunuz?*

M.Ş.İ.: Dogmaların, önyargıların, ideoloji saplantılarının olduğu yerde eleştiri barınamaz. Eleştiri gerçeği ortaya çıkarma, karanlıktan aydınlığa çıkma, hesaplaşma ve bu hesaplaşmanın sorumluluğunu taşımadır. Bizde eleştirel düşüncenin geleneği yoktur. İslâm düşüncesi otoriteye dayanan aktarmacı bir düşüncedir.

Eleştirel düşünceyi benimseme çabası Atatürk dönemiyle başlar. Bu yolda çok ilerlemiş olduğumuzu söyleyemeyiz. Bu yol bir şose değil, derin uçurumları olan, inişli çıkışlı tehlikeli bir dağ yolu!

A.K.: *Sanat tarihi alanındaki çalışmalarınızın 1960'lı yıllardan başlayarak yeni bir hız kazanması ve bunların özellikle Almanca yayımlanması dikkati çekiyor. Bunun nedenlerini ve geleceğe ilişkin tasarılarınızı açıklar mısınız?*

M.Ş.İ.: 1960'dan sonra kesintilerle Almanya'da misafir profesör olarak çalıştım. Almanca yayımlarım bu dönemlere rastlar.

Eşim Nazan İpşiroğlu ile bir yıldan beri bir kitap hazırlıyoruz. Bu defa konumuz sanat tarihi değil. Az önce açıklamış olduğum gerçeğe giden yolda ne denli ilerlemiş olduğumuzun hesabını vermeye çalışıyoruz. Güncel sorunlar üzerinde duruyoruz; bize en yakın olan, belki de bu yüzden bize uzak kalan, en az ele alınan sorunlar. Bu kitap bir hesaplaşma gereksiniminden doğdu ve bir çağrı niteliği taşıyor. Okuyucumuzu bizimle birlikte düşünmeye ve hesaplaşmaya çağırıyoruz.

A.K.: *Siz birlikte çalışmayı seviyorsunuz. Kendi çalışmaları-*

* Eğitim Politikasında Atatürkçülük *«Arayış» dergisi, 28 Şubat 1981.*

nızın yanında son yıllarda eşinizle birlikte yayımlamış olduğunuz kitaplar var. Daha önce Sabahattin Eyuboğlu ile birlikte çalışıyordunuz. Sizi ortak çalışmaya götüren nedenleri açıklar mısınız?

M.Ş.İ.: Ortak çalışma deyince genellikle iş bölümüne dayanan bir çalışma anlaşılır. Ansiklopedi çalışmalarında olduğu gibi. Rahmetli dostum Sabahattin Eyuboğlu ile ve eşimle birlikte hazırladığımız kitaplar işbölümüne dayanmaz. Bunlar ortak bir düşünme etkinliğinin ürünleridir, bir diyalogtan doğmuştur. Platon'dan günümüze kadar ulaşan bir gelenek, bize düşüncenin monoloğa dönülmemesi gerektiğini öğretiyor. Kuşkusuz bu tür çalışmaların da bir tehlikesi var. Birlikte düşünmeyi sürdürebilmek güç. Karşılıklı konuşma, günümüzde pek yaygınlaşan açık oturumlarda çoğu kez olduğu gibi, kolaylıkla gevezeliğe dökülebilir. Ortak çalışma sen ben çekişmesine düşmemeli, düşünceler çarpışmalı ve dile getirilmelidir. Ortak çalışma olanağını bulabilmek bir talih işidir. Bu talihin bana zaman zaman gülmüş olmasını bir mutluluk sayıyorum.

A.K.: *Sabahattin Eyuboğlu ile birlikte yapmış olduğunuz bir seri belgesel film var. Sizi film çalışmalarına iten nedir?*

M.Ş.İ.: Her şeyden önce somut düşünme yolunda resmin gücünden yararlanmak istedik.

Bağımsızlık savaşından sonra «anavatan» kavramı bizim için yeni bir anlam kazanmıştı. Yüzyıllardan beri yaşam alanımız olan bu topraklara sadece kılıç gücünün hakkı diye bakmıyorduk artık. Gelip geçen tüm uygarlıklarıyla Anadolu'yu kutsal bir kalıt olarak görüyor ve benimsiyorduk. Bilimsel çalışmalar, arkeoloji kazıları ve tarih araştırmalarıyla eski Anadolu uygarlıkları kat kat gün ışığına çıkarılmaya başlanmıştı.

1950'den sonra S. Eyuboğlu ile yapmaya başladığımız filmler eski Anadolu uygarlıklarının halka tanıtılması, sevdirilmesi ve benimsetilmesi amacını güder. İlk filmimiz olarak «Hitit Güneşi»ni, «Anadolu'da Roman Mozayıkları», «Göreme'de Mağara Kiliseleri», «III. Murat Surnamesi» vb. filmler izler. Hitit Güneşi 1956'da Berlin film festivalinde ödül kazandı ve her yerde gösterildi. Filmciliğin çok ilerlemiş olduğu bir dönemde, türlü güçlükler ve teknik olanaksızlıklar içinde yapılan bu filmin ödüllendirilmesini ben şöyle açıklıyorum: yeni yeni tanımaya başladığımız Anadolu, Strzygowsky'nin bir sözüyle, sanat tarihi açısından «sahipsiz ülke» («Niemandsland») idi. Anadolu uygarlıkları ortaya çıkarılmaya başlayınca, bize olduğu kadar Batı'ya da yeni dünyalar açılıyordu.

İBNİ HALDUN VE MANTIK

AHMET ARSLAN

Bu yazıda genel olarak İbni Haldun'un mantıkla ilgili görüşlerinden söz edeceğiz. Bunun için esas olarak onun ünlü eseri «Mukaddime»ye dayanacağız. Mukaddime diğer birçok önemli özelliği yanında İbni Haldun'un kendi çağına varıncaya kadar İslâm uygarlığında ortaya çıkmış ve işlenmiş çeşitli bilimlerin tarihsel ve sistematik bir analiz ve değerlendirilmesini içerir. Onun özellikle altıncı ve son bölümü — ki aynı zamanda hacim bakımından en büyük bölümüdür — bu bakımdan çok değerli ve aydınlatıcı bilgiler taşımaktadır. İşte burada esas olarak bu bölüme ve bu bölümde «Mantık bilimi»ne ayrılmış olan özel alt-bölüme dayanarak, İbni Haldun'un İslâm'da mantığın ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi, mantığa yöneltilen çeşitli saldırılar, mantık hakkında ortaya çıkan çeşitli ve farklı anlayışlara ilişkin açıklamalarını izleyerek mantığı nasıl bir disiplin olarak ele aldığını göstermeye çalışacağız. Onun mantık hakkındaki analiz ve değerlendirmelerinin bize bilgi kuramı, bilim anlayışı, bilimsel yönteme ilişkin düşünceleri üzerine önemli ipuçları ve bilgiler sağlama durumunda olduğunu göreceğiz. Nihayet bu ipuçları ve bilgilerin değerlendirilmesi de onun kurmak istediği, kurduğunu düşündüğü ve bugün de hemen herkes tarafından kurucusu olduğu kabul edilen «Umrân İlmi» veya «insani toplumsal örgütlenmeler bilimi»ni, kısaca çağdaş deyimimizle toplumbilimini hangi yöntemsel-kuramsal temeller üzerine oturtmaya çalıştığına ilişkin bazı düşüncelerimizi sergilememize imkân verecektir.

Mantığın konusu, amacı nedir? O, ne tür bir disiplindir? İbni Haldun'un *Mukaddime*'de felsefi-akılsal bilimlerin incelemesine ayırdığı bölümde mantık hakkında şu tanımı verdiğini görmekteyiz: «Mantık, bilinen şeylerden bilinmeyen, bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan bir bilimdir. Mantığın faydası bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdiklerde doğruyu yanlıştan ayırdetmesini sağlamasıdır. Böylece mantık sayesinde insan, düşüncesinin imkânları içinde yaratılmış varlıklar üzerinde olumlu veya olumsuz yargılarda bulunarak onların gerçeğini tahkik etme imkânını elde eder».[1]

Özel olarak mantık biliminin incelenmesine ayrılan alt-bölümde ise İbni Haldun onun hakkında şu tanımı vermektedir: «Mantık, şeylerin özleri (mahiyya) hakkında bilgi veren tanımlarda ve tasdikleri sağlayan delillerde doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi mümkün kılan kuralları veren bir bilimdir».[2]

Bu iki tanım veya açıklamadan hemencecik ortaya çıkan sonuç, İbni Haldun'un mantığı sadece zihnin işleyiş sürecini betimleyen «psikolojik» bir disiplin veya zihnin, aklın ilkelerine göre tutarlı ve düzgün bir biçimde işlemesi için gerekli kuralları koyan «normatif» bir disiplin olarak almadığıdır. Bu sözlerden anlaşıldığına göre İbni Haldun için mantık, *zihnin varlıklar hakkında doğru bilgilere erişmesinin yollarını, yöntemini ortaya koymaya çalışan bir disiplindir.* Çünkü mantık *bilinen şeylerden bilinmeyen şeyleri çıkarmanın* yollarını göstermek amacındadır. O, düşüncenin imkânları içinde zihnin *gerçek hakkında nasıl doğru bilgilere erişebileceğini* ortaya koyma amacındadır. Mantık, şeylerin özleri hakkında nasıl doğru tanımlar oluşturulabileceği, bu tanımlar veya tasavvurlardan hareketle şeyler hakkında kesin bilgiyi verecek yargıların nasıl elde edilebileceğini belirtmek amacındadır. Kısaca o, bugünkü deyişimizle bir yöntembilim veya bir bilgi kuramıdır.

Mantığın amacı, şeyler hakkında doğru bilgiye erişmenin yollarını göstermek olduğuna göre önce «bilgi»nin ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. İbni Haldun bunun için filozoflar tarafından ileri sürüldüğünü belirttiği bir kuramı ayrıntılı olarak sergiler. Bu, özü itibariyle Aristotelesçi bir bilgi kuramıdır. Bu kurama göre çok genel olarak bilgi, bir varlığın olduğu gibi algılanması (idrâk), onun özünün ve özüne ait niteliklerinin bilinmesidir. İnsanda bilgi edinme sürecinin iki yolu veya daha doğrusu iki aşaması vardır. Bunlardan birincisi «tasavvur», ikincisi «tasdik» aşamasıdır. «Tasavvur», bir şeyin özünün zihin tarafından algılanması, görülmesidir. Başka deyişle *bir şeyin özünün zihnin bir yargısı olmaksızın basit, ilkel ve doğrudan bir biçimde algılanmasıdır.* «Tasdik» ise zihnin bir şey hakkında bir şeyi, *dolaylı olarak, yani bir yargılama işlemi sonunda tasdik etmesidir.*

Filozoflara atfen sergilenen bu kurama göre bilginin temeli, beş duyu aracılığıyla elde edilen duyusal algılardır. İnsanlarla hay-

vanlar arasında «duyusallar»ın algılanması bakımından bir fark yoktur. Ancak insanlar, hayvanlardan önemli bir özellikleri ile ayrılmaktadırlar: İnsanlar «hayalgücü» (muhayyila) denilen yetileri sayesinde, soyutlama yolu ile bu duyusal nesnelerden bir takım «tümel»ler (kulli) oluşturabilirler. Bu tümellerin oluşturulma süreci de birkaç kademelidir. İnsan önce etrafında gördüğü belli bir gurup duyusal-bireysel varlıklardan onların hepsine uyan bir «form» (sûret) oluşturur. Daha sonra zihin bu belli bir guruba giren nesnelerle, başka bir grup nesneler arasında ortak gördüğü bir niteliği soyutlayarak bu iki grup varlıklardan ikisine de uyan ikinci bir «form» oluşturur. Böylece bu soyutlama işlemi devam eder ve sonunda artık kendisi ile karşılaştırma yapılması mümkün bir varlık kalmayan, dolayısı ile en genel ve en basit olan bir «tümel»e varılır. Örneğin, etrafımızda gördüğümüz duyusal-bireysel insani varlıklardan hareketle, onların hepsine uyan bir «insan türü formu» elde edilir. Sonra insanlar, hayvanlarla karşılaştırılır. Onların ortak niteliklerinden «hayvan cinsi formu» elde edilir. Sonra insanlar ve hayvanlar birlikte bitkilerle karşılaştırılır v.b. ve böylece sonunda «en yüksek cins»e, yani kendisi ile karşılaştırılması mümkün bir başka varlığın kalmadığı «töz»e varılır.[3]

Şimdi bilgi bu yolla, yani gitgide daha genelleşen bir takım formların soyutlama yolu ile elde edilmesi, böylece varlıkların özlerinin doğrudan bir görü ile algılanması yoluyla kavranması gibi bir başka yolla veya bu aşamadan sonra gelen bir başka aşama sonucunda da elde edilebilir: Zihin bir şeyi, bir başka şey hakkında bir yargılama işlemi sonucunda tasdik ederek de bilgiye varabilir. İşte bu işlemlerden birincisi tasavvur, ikincisi tasdik işlemi veya yolu'dur.

İbni Haldun tasavvur ile tasdik arası ilişkileri incelediği zaman, *bilgi değeri ve amacı bakımından* tasavvurun tasdikten önce geldiğini söyler. Çünkü, filozoflara göre tasavvurun faydası veya amacı, şeylerin hakikatlerinin bilgisidir. İmdi tasdikle ilgili bilginin amacı da budur. Bundan ötürü tasdikin, yani yargıda bulunmanın nihai amacı da gerçekte tasavvurun kendisidir. Kısaca *tasdik, aslında tasavvur için bir araçtır.*[4]

İbni Haldun'un bu şekilde tanımladığı, konu ve amaçlarını belirlediği mantığa ve bu mantığın dayandığını düşündüğü bu bilgi kuramına bazı itirazları olacaktır. Ancak daha önce mantık hakkında İslâm'da ortaya çıkmış olan birtakım yanlış anlayışları, bu mantığa haksız olarak yapılmış olan birtakım eleştirileri bertaraf etmesi gerekmektedir. Bu yanlış anlayışlardan birini, İbni Haldun'a göre, mantığın kendisi bilgi vermeyen, fakat bilginin elde edilmesinde bir aracı ve yardımcı olan bir disiplin olduğu noktasını gözden kaçıran bazı kimseler temsil etmektedir.

İbni Haldun'a göre bilimler, bir başka açıdan «bizzat kendisi için istenen bilimler»le ('ulûm maksuda bi al-zât), bu bilimler için bir «araç ve yardımcı» olan bilimler ('ulûm vasıla âliyya li hazihi al-'ulûm) olmak üzere ikiye ayrılabilirler. Örneğin Tefsir, Hadîs, Fıkıh, Kelâm gibi «şer'i» bilimler, Doğa bilimi (al-Tabiiyyat), Tanrıbilim (al-İlâhiyyat) gibi felsefi bilimler bu birinci grup bilimlerdendir. Buna karşılık Arap dili ile ilgili bilimler, aritmetik ve benzerleri bu birinci türden şer'î bilimlere, mantık ise bu birinci türden felsefi bilimlere yardımcı bilimlerdir. Şimdi bu birinci tür, yani kendileri için istenen bilimlerde istenildiği kadar derinleşilebilir, onların konuları, sorunları istenildiği kadar ayrıntılı olarak ele alınıp işlenebilir. Ancak Arap dili ile ilgili bilimler, aritmetik, mantık ve benzerleri gibi asıl bu birinci türden bilimlere yardımcı, onlar için bir araç olan bilimlerde böyle bir şey doğru değildir. Bunlar ancak diğer bilimlere yardımcı olmaları bakımından ve bu ölçüde işlenmelidirler. Bunun tersini yapmak, onların varlık nedenlerine ve amaçlarına aykırı düşer. Ancak İbni Haldun'a göre son zamanlarda İslâm'da yetişen bazı bilginler «gramer»le, mantıkla, «Fıkhın Esasları» (Usûl al-Fıkh) ile, yani bu yardımcı ve araç bilimlerle ilgili olarak bu yanlış yola sapmışlar, bu bilimleri gereğinden fazla işleyerek birer araç olmaktan çıkarıp adeta birer amaç haline getirmişlerdir.[5] Yani onlar gerçek bilgi yerine yöntem bilgisi ile, gerçek bilimler yerine yöntembilimle ilgilenmeye başlamışlardır.

İbni Haldun'a göre mantık hakkında diğer bir yanlış anlayışı veya tutumu, onunla bilgi veya bilim arasındaki ilişkiyi koparark, mantığı sadece formel çıkarsama ilkelerine, biçimsel akıl yürütmeleri indirgemek isteyen Fahr al-din al-Razi ve Afzal al-din al-Hunaci gibi yine «son zamanlarda ortaya çıkan birtakım bilginler» temsil etmektedir. İbni Haldun bu olayı da şöyle sergilemektedir: mantığı sistemleştirerek ortaya koymuş olan Aristoteles'in mantıkla ilgili sekiz kitabı vardır. Bu kitaplardan ilk üçü, kıyasın «biçim»i (sûrat), geri kalan beşi ise kıyasın «içerik»i (madda) üzerinedir. Bu ne demektir? İbni Haldun'a göre mantıkta kıyas, bazan *götürdüğü, verdiği sonuç bakımından* incelenir. Bazan ise bu *sonucun kendisi göz önüne alınmaksızın, bu sonuca nasıl götürdüğü bakımından* incelenir. Birinci bakımdan kıyasın incelenmesine mantıkta onun içeriği yani götürdüğü sonucun «pekin» (yakınî) veya «olası» (zannî) herhangi bir bilgiyi vermesi bakımından incelenmesi denir. İkinci bakımdan kıyasın incelenmesine ise, onun «biçim»i bakımından, yani herhangi bir özel bilgi sonucuna götürmesi bakımından değil de mutlak, genel olarak bir sonuca nasıl götürdüğü bakımından incelenmesi denir.[6]

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles, mantık kitaplarının ilk üçünde sırasıyla «en yüksek cinsler»i, yani kategorileri (Kitab al-makûlât), yargıları ve çeşitlerini (Kitab al-'İbara), kıyası ve genel

olarak onun nasıl sonuca götürdüğünü (Kitab al-kıyâs) incelemiştir. Böylece bu üç kitapta kıyasın «biçim»i bakımından incelenmesi tamamlanmıştır. Geri kalan beş kitapta ise kıyas, götürdüğü sonuçların asıl bilgi değeri, yani «içerik»i bakımından bir incelemeye tâbi tutulmuştur. Kıyas sonucunda elde edilmek istenen bilgi ya «pekin» bir bilgidir veya farklı düzeylerde «olası» bilgilerden ibaret olacaktır. İşte dördüncü kitap (Kitab al-burhân) bu pekin bilgiye götürmesi bakımından kıyası ele alır ve böyle bir bilgiye götürmek için onu öncüllerinin hangi nitelikte olması gerektiği v.b. türünden sorunları inceler. Geri kalan dört kitapta da kıyas, bu kez pekin olmayan, çeşitli düzeylerdeki «olası» bilgilere götürmesi, yani yine «içerik»i bakımından incelenir.[7]

İbni Haldun'a göre Aristoteles'in mantıkla ilgili bu sekiz kitabı ve «beş tümel»le ilgili *İsâgucî* Arapçaya çevrildikten sonra bunlar üzerinde Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi filozoflar çeşitli çalışmalar yapmışlar, bunlara şerhler, telhisler yazmışlardır. Bunlardan sonra gelen ve «son zamanlarda ortaya çıkan birtakım bilginler» ise kıyasın bu «içerik»i bakımından incelemesini ihmal veya tamamen terk ederek, onu sadece «biçim»i bakımından incelemeye başlamışlardır. Böylece Aristoteles'in mantıkla ilgili son beş kitabına çok az ilgi göstermişler, genellikle sanki onlar hiç yokmuş gibi çalışmalarını tamamen ilk üç kitap üzerinde yoğunlaştırmışlardır. Bunun sonunda bu kişiler mantığı, aslında bilimler için bir araç olarak almaktan uzaklaşıp, onu kendi başına işlenmesi gereken bir disiplin gibi görmeye başlamışlardır.

İbni Haldun onların bu mantık anlayışlarına ve tutumlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre kıyasın «içerik»i bakımından incelenmesi ve bununla ilgili kitaplar mantığın önemli bir kısmını, asıl amacını teşkil etmektedir. *Mantığın faydası, meyveleri asıl kıyasın bu götürdüğü sonuçların, uygulandığı içeriğin bilgi değeri üzerinde olan araştırmalarda yatmaktadır.* Kıyasları veya mantığı amaçlanan bir bilgiye, doğru bilgiye götürmeleri bakımından değil de birtakım sonuçlara nasıl götürdükleri bakımından, yani salt formel (sûrî) bakımdan incelemek doğru değildir.[8]

İbni Haldun'un yukarda birinci olarak zikrettiğimiz, mantığı asıl bilimler için bir yardımcı, bir araç olarak görmeyip, kendisi için istenen bir bilim olarak gören kişilerle, buradaki bu, mantıkla bilgi veya bilim arasındaki ilişkileri koparark onu salt bir formel disiplin kılmak isteyen kişileri kastediyor olması çok olasıdır. Çünkü bu ikinciler de «sonradan ortaya çıkan birtakım bilginler» dir ve mantığı, bilgiye erişmek için bir araç olarak değil, kendi başına işlenmesi gereken bir bilim dalı olarak görmektedirler. Ne olursa olsun, İbni Haldun açıkca bu kişilere ve mantık hakkında böyle bir anlayışa karşıdır. İbni Haldun için mantık, daha önce de söylediğimiz gibi zihnin formel olarak nasıl işlediğini, nasıl tutarlı

çıkarsamalarda bulunduğunu araştıran bir disiplin değildir. O amacı doğru bilgiye eriştirecek yöntemleri ortaya koymak olan bir yöntembilimdir.

İbni Haldun'un İslâm'da mantık tanındıktan sonra onun imkânını reddetmek üzere ortaya çıkan diğer bir tutuma, bu kez Aristoteles mantığının bizzat kendisine yöneltilmiş diğer bir eleştiriye de karşı çıktığı görülmektedir. Bu eleştiri ile de nominalist Eş'ari kelâmcılarının, özellikle Bakıllani ve Ebu İshak al-İsfarayini'nin Aristoteles mantığına yapmış oldukları görülen bir eleştirilerini kastediyoruz. Bu eleştiri hakkındaki bilgiyi de yine İbni Haldun'dan alıyoruz.

İbni Haldun'a göre, Eş'ari'den sonra gelen Bakıllani'de Eş'ari Kelâmı önemli bir gelişme kaydetmiştir. Bakıllani, Eş'ari'nin Kelâm'ın belli başlı sorunları üzerindeki ana görüşlerini ve tezlerini desteklemek üzere bir doğa felsefesi geliştirmeye gitmiştir. Bu doğa felsefesi, atomcu bir felsefedir. Belli başlı tezleri atomların ve boşluğun varlığı, cisimlerin arazlarla varlıkta durdukları, arazların ve atomların yaratılmış oldukları vb.dir. Bakıllani bu doğa felsefesi aracılığıyla Eş'ari'nin Kelâm'la ilgili tezlerini desteklemek, onlara temel sağlamak istemiştir. Yine İbni Haldun'a göre Bakıllani ve diğer Eş'ari çizgisindeki Kelâmcılar, ayrıca, bu atomcu doğa felsefesinin tezleri, bu tezlerin dayandıkları ilkelerle, onlarla desteklemek amacında oldukları İslâm «dogmatik»i arasında karşılıklı ve birbirlerine dönüşlü bir ilişki kurmak istemişlerdir. Bunun için Bakıllani bir tür aksiyom değerinde olmak üzere şöyle bir görüş ortaya atmıştır: «Bir kanıtın yanlışlığı, bu kanıtın işaret ettiği şeyin yanlışlığını gerektirir». İmdi burada söz konusu edilen kanıt, Bakıllani'nin doğa felsefesinde dayandığı ilkeler ve ileri sürdüğü tezlerdir. Bu kanıtın işaret ettiği şey ise, Eş'ari Kelâmcıları tarafından anlaşıldıkları şekilde İslâm dogmatiğinin ana tezleridir. Bakıllani burada İslâm dogmatiğinin ana tezlerinin *ancak kendi ortaya atmış olduğu doğa felsefesinin ilkeleri ile kanıtlanabileceği, eğer bu ilkeler kabul edilmezse onların sallantıda kalacağı* görüşünü tesis etmek istemiştir. Bu durumda, yine Bakıllani'ye göre, bu doğa felsefesinin kendisine, ilkelerine yöneltilebilecek herhangi bir eleştiri, onların kabul edilmemesi, ancak onlarla kanıtlanabilme, temellendirilebilme imkânında olan sözü edilen dogmatiğin kabul edilemiyeceği, onun yanlış olduğu anlamına gelecektir. Böylece İbni Haldun'a göre Bakıllani, *bu doğa felsefesine, onunla desteklemek istediği İslâm dogmatiğinin kendisi gibi bir tür dokunulmazlık verdirmek istemiştir.*[9]

Yine İbni Haldun'a göre Aristoteles'in mantığı İslâm dünyasında yayılmaya başladığında sözü edilen Kelâmcılar bu mantığın temelindeki ilkelerin, yani doğa veya varlık felsefesinin, kendi doğa felsefelerinin ilkeleri ile tam bir zıtlık durumunda olduğunu

görmüşlerdir. Bundan ötürü onlar Aristoteles mantığına şiddetle saldırmak, onu reddetmek durumuna girmişlerdir. İbni Haldun onların Aristoteles mantığına olan bu saldırılarını gayet nüfuz edici bir biçimde açıklamaktadır: «İmdi bu (Aristoteles) mantığı incelendiğinde, onun dış dünyada tümel bir doğanın varlığını kabule dayandığı görülür. (Bu tümel doğaya) beş tümele, yani cins, tür, ayrım, hassa ve genel araza bölünen zihinsel bir tümel karşılık olmaktadır. (Mantık, işte varlığı kabul edilen bu beş tümelin) birbirleriyle ilişkiye getirilmeleri üzerine dayanmaktadır. (Oysa bu Eş'ari çizgisindeki) Kelâmcılara göre bu kabul doğru değildir. Onlara göre «tümel» ve «özsel» şey, zihnin dışında herhangi bir karşılığı olmayan salt zihinsel bir kavramdan ibarettir veya «hâl»ler kuramını kabul edenlere göre o, sadece bir «hâl»dir. Bundan ötürü bu Kelâmcılara göre beş tümel, onlar üzerine dayanan tanımlar, on kategori v.b. doğru şeyler değildirler. Özü ifade eden nitelikler de mevcut değildir. Bu, burhanların kendilerine dayandığı zorunlu ve «öze ilişkin» önermelerin mevcut olamıyacağını ve bu (önermelerden sonuçlara geçmeyi sağlayan) akılsal nedenlerin de bir gerçekliği olmadığını ifade eder. Böylece onlara göre «Burhan kitabı» geçerli değildir...»[10]

O halde kısaca bu Kelâmcılar dış dünyada tümel bir doğanın varlığını kabul etmemektedirler. Oysa Aristoteles'in mantığı böyle bir takım doğaların veya özlerin varlığını kabule dayanmaktadır. Bundan hareket ederek bu Kelâmcılar, bu tümel doğanın zihinde kendilerine bölündüğü beş tümel kavramı da kabul etmemektedirler. Oysa Aristoteles mantığı bu beş zihinsel tümelin varlığını ve onlar arasındaki zihinsel birtakım kombinezonların imkânını kabule dayanmaktadır. Bu Kelâmcılar bunları kabul etmedikleri için, onlardan oluşturulan tanımları, önermeleri, bu önermelerden meydana getirilen kıyasları bu kıyaslarda sonuca götürücü olan akılsal «neden»leri, yani orta terimi v.b. reddetmektedirler. Netice olarak Aristoteles mantığının dayanmakta olduğu bütün temelleri yıkmaktadırlar. O zaman mantıktan geriye ne kalmaktadır? İbni Haldun'a göre birinci gurupta olduğu gibi bunlar için de mantıktan geriye sadece kıyaslar üzerinde «biçimleri» bakımından yapılan birtakım akıl yürütmeler kalmaktadır."

İbni Haldun'a göre sorunu tersinden alırsak, yani bu Aristoteles mantığının dayandığı ilkeleri kabul edecek olursak bu kez de Bakıllani fiziğinin kendisinden hareket ettiği ilkelerin yanlış olduğunu belirtmek durumunda kalırız. Zaten Bakıllani gibi Kelâmcıların Aristoteles'in mantığına o kadar şiddetle karşı çıkmalarının nedeni de bu olmuştur. Bununla birlikte acaba bu *fiziğin ilkelerinin reddedilmesi, sözü edilen İslâmi inanç öğelerinin doğru olmadığını söylemek veya bunu kabul etmek anlamına gelir mi?* Bakıllani'nin görüşünde olanlar hiç kuşkusuz buna «evet» diye cevap vermektedirler. Ancak İbni Haldun'a göre Gazali'den itiba-

ren bazı Kelâmcılar bu soruyu «hayır» diye cevaplandırmışlardır. Başka deyişle Bakıllani'nin «bir kanıtın yanlışlığından, onun kanıtı olduğu şeyin yanlış olduğu sonucu ortaya çıkar» görüşünü reddetmişlerdir. Onlar mantıkçıların dış dünyada tümel birtakım doğalar olduğu, bu doğaların zihinsel karşılıklarının birbirleriyle birleştirilmesinin mümkün olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Buna paralel olarak Aristoteles'in mantığının İslâm dogmatiğinin tezlerine aykırı olmadığını söylemişlerdir. Nitekim Gazali, Aristoteles'in mantığını Kelâm'a sokan kişi olmuştur. Yine bunlar Bakıllanici fiziğin tezlerinden bir çoğunu, örneğin atomların ve boşluğun varlığını, arazların iki an devam edemiyeceklerini vb. reddetmişlerdir. Bunların yerine İslâm'ın sözü edilen dogmalarını savunmak üzere mantık bakımından sağlam olduğunu düşündükleri başka kanıtlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar da Gazali ve Fahr aldin al-Razi gibi Kelâmcılardır.[12]

İbni Haldun bu tartışma üzerinde herhangi bir tavır almamaktadır. Yani Bakıllani'nin mi yoksa mantıkçıların ve onların görüşünü kabul ettiğini söylediği Gazali gibi Kelâmcıların mı bu konuda haklı olduğunu belirtmekten kaçınmaktadır. Bununla birlikte burada onun Bakıllani tipindeki Kelâmcıların bu Aristoteles mantığına yönelttikleri saldırıyı benimsemediğini gösteren önemli bir işaret vardır: Bu Kelâmcılar, dış dünyada doğaların varlığını ve onların zihindeki karşılıklarını reddedince sonunda ellerinde mantıktan sadece kıyaslar üzerinde onların «biçim»i bakımından birtakım akıl yürütmeler kalmaktadır. Oysa İbni Haldun'un, mantığı bu bakımdan ele alanlara karşı olduğunu yukarda gördük.

Bundan daha önemli olarak birazdan geniş bir şekilde göreceğimiz gibi İbni Haldun bu Kelâmcıların dış dünyada herhangi bir şekilde nesnel doğalar, özler, özsel nitelikler mevcut olmadığı görüşlerini kesin olarak reddetmektedir. Çünkü o *sadece fiziksel alanda değil* veya fiziksel alan bir tarafa, *tarihsel-toplumsal alanda* dahi bu tür nesnel ve tümel doğaların varlığını kabul etmektedir. Bundan dolayıdır ki o, kendi sözleri ile *bu doğaları ve bu doğalardan zorunlu olarak çıkan bazı sonuçlarını, yani öze ilişkin niteliklerini kendisine konu olarak alacak bir «umrân» biliminin* varlığına inanmakta ve böyle bir bilimi, yani, çağdaş anlamda toplumbilimi yarattığını düşünmektedir.[13]

Bundan hareketle İbni Haldun'un mantık hakkında sözünü ettiğimiz iki yanlış anlayışı eleştirdiği gibi, mantığın imkânına yöneltilmiş bu sonuncu eleştiriyi de reddettiğini söyleyebiliriz. Ama bundan onun filozoflar tarafından ortaya konduğu ve kendisi tarafından yukarda gösterdiğimiz biçimde anlaşıldığı şekli ile bu mantığı bir bütün olarak kabul ettiği sonucuna geçebilir miyiz? Daha önce de işaret ettiğimiz üzere İbni Haldun'un kendisinin de bu mantık, daha doğrusu bu bilgi kuramı veya yöntembi-

lim hakkında bazı itirazları ve eleştirileri vardır.

İbni Haldun bu eleştirilerinde mantığı sürekli olarak doğru bilgiye veya bilime götürme iddiasında olan bir yöntem olarak göz önünde tutmaktadır. Onun bu özelliği ile filozoflar tarafından ortaya konduğu şekliyle gerçekten dış dünyadaki nesneler hakkında doğru, kesin bilgilere erişmeyi sağlayan bir araç olup olmadığını araştırmaktadır. Bu araştırmasında da sürekli olarak, filozofların mantığı gerek şeylerin özleri hakkında bilgi veren tanımları, yani tasavvurları oluşturmakta, gerekse burhanlara erişmeyi sağlayan tasdikleri kurmakta doğruyu yanlıştan ayırdetmeyi sağlayan kurallar bütünü olduğu görüşlerini ön planda tutmaktadır. İbni Haldun'un bir bilgi yöntemi olarak bu mantık hakkında bazı şüpheleri vardır. Bu şüphelerini göstermek için yeniden bilginin nasıl elde edildiği hakkında onun filozoflara atfen sergilediği kuramın kendisine dönelim:

İbni Haldun'a göre filozoflar bilginin kaynağının duyusal algılar olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte duyusal-bireysel nesnelerden duyular aracılığı ile alınan izlenimlerin kendi başlarına bilgiyi vermediğini düşünmektedirler. Onlar insanda hayvanlardan farklı olarak bir «hayalgücü» yetisi ve «akıl» olduğunu, bunlar aracılığıyla insanın nesneler dünyasından birtakım tümeller türettiğini ve bilginin asıl konusu veya amacının bu tümeller olduğunu söylemektedirler. Ancak onlar bu tümeller arasında da bir ayrım yapmakta ve iki tür tümelin varlığını kabul etmektedirler. Bunlardan birincisi doğrudan doğruya duyusal-bireysel nesnelerden soyutlama yolu ile elde edilmiş «form»lar veya tümellerdir ki bunlara «birinci dereceden makûller» denmektedir. Bu birinci dereceden makûllerin oluşturulmasında veya algılanmasında rolü olan yeti de özel olarak «hayalgücü» yetisidir. Ancak İbni Haldun'a göre filozoflar bunlarla yetinmemektedirler. Bu tümelleri veya tümel kavramları (ma'ani) birbirleriyle temasa getirmek ve onlar arasında ortak olarak paylaşıldığı düşünülen bir diğer nitelikten hareket etmek, bu niteliği soyutlamak suretiyle daha genel bir diğer tümele geçmek istemektedirler. Sonra bu elde edilen tümeli veya genel kavramı, aynı şekilde başka kavramlarla temasa getirerek, aynı işlemi yaparak gitgide daha genel kavramlara, sonunda kendisinden daha öteye soyutlamanın mümkün olmadığı en yüksek cinslere, kategorilere, en genel kavrama, töz kavramına gitmektedirler. İşte bu doğrudan doğruya duyusal-bireysel nesnelerden elde edilmemiş olan kavramlara da «ikinci dereceden makûller» denmektedir. İbni Haldun'a göre bu ikinci dereceden makûllerin oluşturulmasında veya algılanmasında etkin olan da artık hayalgücü değil, «akıl»ın kendisidir.[14]

Yine daha önce temas ettiğimiz gibi İbni Haldun'a göre filozoflar, bilginin iki yolla, yani tasavvur ve tasdikle elde edildiğini

söylemektedirler. Bu tümellerin oluşturulması veya algılanması birinci yol veya birinci aşamadır. İkinci aşamada ise bu elde edilen tümeller birbirleriyle birleştirilerek aralarında olumlu veya olumsuz birtakım ilişkiler kurulmaktadır. Yani akıl, burhanlar aracılığıyla bunlardan birini diğeri hakkında tasdik etmekte veya değillemektedir. Bu yargılama işlemini de Ibni Haldun tasdik yolu ile bilme olarak tanımlamaktadır.[15]

İbni Haldun'un bu bilgi kuramına birkaç noktada itirazı vardır: Bunlardan birincisi ve belki en önemlisi bu bilimsel bilginin konusu olan tümelin *nasıl bir tümel olduğu, yani birinci dereceden mi yoksa ikinci dereceden mi «makûller» olduğu konusundaki* soruşturmasında yatmaktadır. İbni Haldun'a göre filozoflar bu «makûller»in daha çok ikinci dereceden makûller olduğu görüşünü ileri sürmektedirler. Mantıklarını da özel olarak bu ikinci dereceden makûller üzerinde kurmaktadırlar. İşte İbni Haldun bu noktada filozoflara ve mantığa karşı çıkmaktadır. O, dış dünyada birtakım nesnel doğaların varlığını kabul etmektedir. Dolayısıyla zihnin tümeller yaratmasındaki meşruiyetine de inanmaktadır. Bilimin konusunun tümeller olduğu görüşüne bir karşı çıkışı söz konusu değildir. Yalnız o bu tümellerin hangi tür tümeller olması gerektiği konusu üzerinde büyük bir önemle durmaktadır. Ona göre herhangi bir felsefi-bilimsel disiplin gerçekten inanılır, güvenilir bilgilere sahip olmak istiyorsa, *bu birinci dereceden makûller üzerinde çalışmalı ve onları asla aşmamalıdır. İkinci dereceden makûllere gelince, onların dış dünyada herhangi bir gerçeklikleri yoktur.* Dolayısı ile onları konu olarak alacak çalışmaların herhangi bir güvenilir bilgi vermeleri beklenemez.

İbni Haldun bu görüşünü *Mukaddime*'de birkaç yerde mümkün olan en büyük bir açıklıkla ortaya koymaktadır. Örneğin, *Mukaddime*'nin çok ünlü ve felsefenin reddine ayrılmış olan «Felsefenin Reddi ve Onunla Meşgul Olanların Bozuklukları» adlı alt-bölümde bilgi değerleri bakımından bu birinci ve ikinci dereceden makûller arasında kesin bir ayrım yapmakta ve gerçeğin bilgisini vermekte birincilerden şüphe edilemiyeceğini, ancak ikincilerin hiç emin olmadığını söylemektedir: «Zihin bazan ikinci dereceden soyutlamanın ürünleri olan ikinci dereceden makûller üzerinde değil, hayalgücü yetisi aracılığıyla oluşturulmuş «sûretler» olan ve dış dünyadaki varlıklara uygun düşen birinci dereceden makûller üzerinde tasarrufta bulunur. *Bu durumda zihnin yargıları, duyusal olarak bilinen şeylerin bilgisinde olduğu gibi pekin olurlar.** *Çünkü birinci dereceden makûller tanımları gereği dış dünyadaki varlıklara uyduklarından ötürü dış dünya ile daha fazla bir uygunluk gösterirler.* Bundan dolayı filozofların bu (birinci dereceden makûllerle ilgili) iddialarını kabul ediyoruz».[16]

* *Alıntılardaki «italik» bize aittir.*

İbni Haldun birinci ve ikinci dereceden makûller arasındaki bu ayrımı bir başka yerde yine vurgulamakta ve filozofları yine mantığı ikinci dereceden makûller üzerinde çalışan bir disiplin olarak ortaya koyduklarından ötürü eleştirmektedir. Sözünü ettiğimiz yer, İbni Haldun'un *Mukaddime*'de bilginlerin, insanlar arasında neden ötürü siyasetten en az anlayan insanlar olduklarını açıklamaya çalıştığı yerdir.[17] Burada İbni Haldun Platon'un, Farabi'nin veya İbni Sina'nın düşüncelerinin tamamen tersine olarak insanlar arasında siyaset konusunda kendilerine güvenilecek kişiler arasında bilginlerin en son sırada geldiklerini söylemekte ve bu görüşünü temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre bunun nedeni, bilginlerin zihinsel kurgulamalara ve duyusal varlıklardan soyutlayarak oluşturdukları kavramlarla düşünmeye pek düşkün olmalarıdır. İbni Haldun'a göre bilginler bu çok soyut, genel kavramları oluştururken herhangi bir özel konuyu, söz gelimi bir kişiyi, özel bir ulusu, bir insan grubunu göz önünde tutmaz, özel olarak bunlara uygulamak üzere bu kavramları yaratmazlar. Bu kavramlarla bütün bunlar üzerinde genel olarak yargıda bulunmak isterler. Ancak daha sonra bu kavramları dış dünyadaki varlıklara uygulamak isterler. Bundan ötürü onların oluşturdukları bu kavramlar çoğunlukla ancak zihinde bir varlığı olan şeyler olarak kalmakta devam ederler. Bazı durumlarda bir araştırma sonucu dış dünyada özel bazı olay veya durumlara uygulanabilirler. Ama bazan hiç uygulanmaksızın öylece kaldıkları da olur. Oysa bu kavramların varlık ve üretilmelerinin nedeni dış dünyadaki olay veya durumlara uygulanmaları ve bu uygulamalar sonucunda onlar hakkında doğru ifadeler olduklarının gösterilmesidir.

Kısaca bilginler hep zihinsel şeylerle (al-umûl al-zihniyya), fikirlerle meşguldürler. Onlardan başkalarını bilmezler. Siyaset adamlarına gelince onlar dış dünyada meydana gelen olayların kendilerine, onların koşullarına, onlara bağlı olan diğer şeylere önem vermek zorundadırlar. Bu olaylar her zaman aynı biçimde ortaya çıkmayabilirler ve çıkmazlar da. Bundan ötürü her zaman için herhangi bir tür olayda bu olayla ilgili oluşturulmuş genel tasavvuru geçersiz kılacak bir şey olabilir. Bir uygarlıkta (umrân) ortaya çıkan koşullar, bir başka uygarlıkta veya toplumda ortaya çıkan koşullara her bakımdan benzer olmayabilir. Bu «umrân»lar bir bakıma birbirlerine benzer, bir başka bakımdan birbirlerinden farklı olabilirler.

İşte bilginler yargılarını genellemeye (ta'mim al-ahkâm) ve şeyleri birbirleriyle karşılaştırmaya, birbirlerine benzetmeye çok meraklı oldukları için siyasetle ilgili sorunlarla da uğraştıklarında *etraflarında olup biten şeyleri görmeye çalışmaz, onları kendi görüşleri ve akıl yürütmelerinin kalıbına sokmaya çalışırlar*. Bundan ötürü de bu şeyleri anlamak ve değerlendirmekte birçok yan-

lışa düşerler. Yine bundan ötürü İbni Haldun'a göre sağlıklı bir yapısı ve ortalama bir zekâsı olan sıradan bir insan bu tür düşünmeye alışık olduğu için siyasette bilginlerden çok daha fazla başarı gösterir. Çünkü o her konuyu kendi özelliği içinde ele almaktan, her durumu, her bir insan gurubunu onlara has olan koşulları içinde yargılamaktan öteye gitmek istemez. Bundan dolayı onun yargıları bilginlerin yargılarında olduğu gibi, sözü edilen genellemeler, kıyaslamalarla bozulmamıştır. O, çoğunlukla düşüncelerinde «duyuları ile idrâk ettiği şeylerin (al-mavadd al-mahsusa) ötesine geçmez. Kısaca o, «yüzerken fazla uzaklara açılma, selamet kıyıdadır» diyen şairin öğüdüne uygun olarak ele aldığı bu konularda ayağını asla karadan kesmez. Bundan ötürü siyasette bu tür insanların görüşlerine güvenilebilir, ama bilginlerin sözlerine, yargılarına güvenilmez.[18]

İbni Haldun bu görüşlerini sergiledikten sonra burada derhal mantığa ve birinci ve ikinci dereceden makûller ayrımına geçer ve şunları söyler: «İşte bu söylediklerimizden, duyusaldan uzak ve çok soyut olduğu için mantık sanatına güvenilemiyeceği ortaya çıkmaktadır. *Çünkü mantık sanatı, ikinci dereceden makûlleri inceler*. İmdi mantığın yargıları ile, bu yargıların haklarında bir ifade oldukları dış dünyadaki varlıklar arasında kesin bir uygunluk (intibak) arandığı zaman, maddi şeylerde, mantığın bu soyut yargılarını geçersiz kılacak, onları çürütecek birşeylerin olması mümkündür. *Birinci dereceden makûller üzerinde düşünmeye gelince, burada durum değişiktir.* Onlar, daha az soyutturlar. *Çünkü hayalgücünün ürünleridirler* ve *duyusal varlıkların suretleridirler.* Bundan dolayı duyusal varlıkların özelliklerini korurlar ve *dış dünya ile uygunluklarının tahkik edilmesine imkân verirler*».[19]

O halde burada gene karşımıza birinci ve ikinci dereceden makûller ayrımı çıkmakta ve İbni Haldun bu ikincileri ve onları konu olarak aldığını söylediği mantığı eleştirmektedir. Burada yine o, hayalgücü ile dar anlamda akıl arasında bir ayrım yapmakta birinciyi, birinci dereceden makûllerin, ikinciyi ise ikinci dereceden makûllerin temeline yerleştirmektedir. Burada da bilgiye erişmekte, birinciye ikinciden daha fazla bir önem ve değer verdiği görülmektedir. Bunun nedeni ise burada ilginç bir biçimde dile getirdiği gibi birincilerin doğrudan doğruya duyusal nesnelerden oluşturuldukları için daha az soyut, daha az genel olmaları, daha fazla duyusal içerik taşımaları, nesneler dünyasından daha az uzak olmaları, bu özelliklerinden ötürü de *doğru bilginin amucı olan nesnelere uygunluk durumunun bunlarda daha kolay ve daha açık bir biçimde tahkik edilebilmesidir.*

Kanaatimizce İbni Haldun bu iki pasajda doğru bilgi, bilimin ne olduğu hakkındaki düşüncesini derinden yakalamamıza imkân veren çok önemli şeyler söylemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki ona

göre doğru bilginin, bilimin konusu dış dünyadaki nesnelerdir. Doğru bilginin, bilimin ölçütü ise bu *nesneler hakkında getirilmiş olan ifadelerin onlara uygun olmasıdır* (al-mutabaka, al-tatbik al-yakınî). İmdi bu uygunluğun (intibak) tasbiti için, bu ifadelerin tekrar nesnelerine götürülüp onlara uygun olup olmadıklarının tahkik edilebilmesini mümkün kılacak bir özellikte olmaları gerekir. Bilginler, bu cümleden olmak üzere tabii filozoflar, İbni Haldun'a göre bu nokta üzerinde yeter derecede israr ediyor gibi görünmemektedirler. Onlar kavramlarını oluştururken mümkün olduğu kadar genel kavramlara ulaşmak istemektedirler. Örneğin siyaset alanı ile ilgili olarak bilginler, özel bir insan gurubunun, özel bir umrânın yapısına uyacak, onu özel koşullarında anlamamız ve açıklamamızı mümkün kılacak kavramlar oluşturmak yerine bütün insan guruplarına, bütün umrânlara teşmil edilebilecek genel bir kavram peşinde koşmaktadırlar. Ama bu durumda çok kez, bu kavram sadece zihinde kalmakta, dış dünyada karşılığını bulamamaktadır. Bu durumda ise bu kavramın yaratılmasının bir faydası, bir anlamı olmamaktadır. Birinci dereceden makûllere gelince, onlarda bu mahzur söz konusu olmamaktadır. Onlar duyusal nesnelerden hareketle oluşturuldukları ve fazla soyut olmadıkları için haklarında bir ifade olmak istedikleri belli bir olaylar veya varlık gurubu ile uyuşmakta, onları açıklayabilmektedirler. Şüphesiz İbni Haldun'a göre bilgi tek tek duyusal-bireysel nesnelerin duyusal izlenimlerinden ibaret değildir. Bilginin konusu «tümeller»dir. *Ama bu tümeller, her türlü soyutlamalar değildir, varlıkta belli bir karşılığı olan, belli bir içeriği, somut, gerçek, bir içeriği olan tümellerdir*, yani birinci dereceden makûllerdir. Platon ve Aristoteles'in felsefelerinin temel kavramları ile ifade edersek bunlar kesinlikle *Platon'un «İdea»ları değildir, Aristoteles'in somut ve gerçek bir içeriği olan «türleri», «formları»dır.*

İbni Haldun üzerine yazdığı çok değerli yapıtında Muhsin Mahdi, onun genel olarak «tarih» bilimi aracılığıyla, uzun zamandan beri İslâm'da bir gerileme dönemine girmiş olan felsefenin bizzat kendisini yeniden bir canlandırmak amacında olduğunu söylemekte, özel olarak da bunu Aristotelesçi felsefeyi, Aristotelesçi varlık ve bilgi teorisini izleyerek gerçekleştirmek istediğini ileri sürmektedir. Başka deyişle Mahdi, İbni Haldun'un felsefi-bilimsel bilgiye erişmek için uygun yolun, kanıtlayıcı akıl yürütmeler ve kıyastan geçtiğini düşündüğünü söylemekte ve onun Aristoteles'in bilgi kuramının ilkelerini ve sonuçlarını bütünü ile benimsediğini savunmaktadır.[20] Birinci tezin tartışılmasına girmeksizin bu ikinci daha özel görüş üzerinde duracak olursak onun belli bir ölçüde doğru olmakla birlikte gerçeği tam yansıtmadığını söyleyebiliriz. İbni Haldun'un Yunan felsefesi içinde Platoncu veya Yeni-Platoncu bilim anlayışına, bilgi kuramına, bu kuramın temelinde

yatan metafizik veya varlık kuramına tamamen karşı olduğunu, bu bakımdan daha çok Aristoteles'in varlık ve bilgi kuramına yaklaştığını kabul ediyoruz. Ancak bize göre o, Aristoteles'in bilgi kuramını ve bilim anlayışını belli bir noktaya kadar izlemekte, fakat onun *kesin ve zorunlu bilginin ölçütünü, onun kanıtlanmasında gören, dolayısıyla bu tür bilgilerin ancak doğru, zorunlu, öze ilişkin öncüllerden hareket ederek doğru bir şekilde kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunduğunu düşünen anlayışını* ise pek kabul eder gibi görünmemektedir. İbni Haldun doğru bir bilginin doğruluk değerini, onun kanıtlanmasından çok bugünkü anlamda «tahkik edilebilme»sinde bulur gibidir. Yukarda kendisinden naklettiğimiz ikinci pasajda belli bir ölçüde bu görüşün de ortaya konmuş olduğunu düşünüyoruz. Bunun dışında *Mukaddime*'de bir başka yerde, filozofların doğa felsefeleri veya fizikleri ile ilgili görüşlerini eleştirirken bu görüşünü daha da açık bir biçimde ortaya koyduğunu görüyoruz.

İbni Haldun bu sözünü ettiğimiz yerde önce filozofların mantık hakkında, onun, şeylerin kesin bilgisine erişmekte bir araç olduğu görüşlerini ele almakta, sonra bu mantıkları veya bilim yöntemlerinin Doğa felsefesi alanındaki kullanımına geçmektedir. Bu vesileyle aynen şunları söylemektedir: «Filozofların doğa bilimi diye adlandırılan, cisimsel varlıklarla ilgili burhanlarını içeren bilime gelince, bu bilimin yetersizliği şurasındadır: Burada tanımlar ve kıyasların, onların iddialarına göre verdiği zihinsel sonuçlarla (bu sonuçların haklarında bir ifade olduğu) dış dünyadaki varlıklar arasındaki uygunluk kesin değildir. Çünkü bütün bu yargılar, zihinsel, genel, tümeldirler. Oysa dış dünyadaki varlıklar, bir maddeye sahip olduklarından ötürü bireyseldirler (mutaşahhısa bi mavaddiha). İmdi onların maddelerinde bu zihinsel tümel yargıların, dış dünyadaki bireysel varlıklarla uygunluğunu engelleyen bir şeyin olması mümkündür. *Velev ki bu uygunluğun mevcut olduğu duyusal gözlem aracılığı ile gösterilmeye kalkışılmasın. Ancak (eğer bu sözü edilen uygunluğun varlığı bu ikinci yolla gösterilmek istenirse) o zaman da bu uygunluğun delili, burada varlığı ileri sürülen burhanların kendileri olmuş olmaz, onun duyusal gözlemle gösterilmesi olmuş olur. Bu takdirde (filozofların) bu burhanlarda bulmuş oldukları pekinlik (al-yakin) nerede kalmış olur?.*[21]

Şimdi burada görüldüğü gibi İbni Haldun gene zihnin yargılarının genel, oysa dış dünyadaki nesnelerin maddi-bireysel oldukları, bu nesneler hakkında bilgi vermek iddiasında olan önermelerin fazla genelleştirmeye gitmeden, mümkün olduğu kadar bu maddi-bireysel varlıkları yakından takip ederek, onlara uygun imgeler oluşturması gerektiği düşüncesini tekrarlamaktadır. Ama burada diğer çok önemli bir nokta üzerinde de ısrarla durmaktadır: Yukarda belirttiğimiz gibi bir bilginin doğruluğunun ölçütünün, onun

kanıtlanmış olmasında değil, deneysel bir biçimde tahkik edilmesi ve gösterilebilmesinde aranması lazım geldiğini söylemektedir. Bu ise felsefi-bilimsel bilginin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği konusundaki Aristoteles'in görüşünden oldukça farklı görünmektedir.

Çünkü, bilindiği üzere, Aristoteles bilgi teorisinde kesin, zorunlu bilginin ana ölçütü olarak onun kanıtlanabilmesini göstermektedir. Bundan ötürü ona göre, *kesin felsefi-bilimsel bilgi, doğru-zorunlu öncüllerden hareket edilerek kurulmuş olan apodiktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş olan sonuç önermelerinde bulunur.* Hamelin'in Aristoteles üzerine ünlü eserinde işaret etmiş olduğu gibi Aristoteles'in, hocası Platon'un felsefi-bilimsel bilginin elde edilmesinin yöntemi olarak ileri sürdüğü diyalektiğe, yani ikili bölmelerle çalışan bilgi yöntemine ana itirazı şudur: Bu yöntemle herhangi bir yüklemin herhangi bir konu hakkında tasdik edilmesinin zorunluluğu gösterilememektedir. Tersine, bu, karşısındakinden istenmektedir. Platon'un bu ikili bölmeler yöntemi nasıl çalışmaktadır? Platon, Aristoteles'e göre, bir varlık veya konu hakkında bilgi edinmek için bu varlık veya konuya yükleneebilecek nitelikleri, kavramları genelden özele doğru ikili bölmelere tâbi tutarak tesbit etmek istemektedir. Örneğin Platon'un verdiği örnekle insanın ne olduğunu araştıralım: Platon bunun için önce bütün varlıkların «canlılar» ve «cansızlar» olarak iki guruba ayrılacağını, insanın «canlılar» gurubuna sokulması gerektiğini söylemektedir. İkinci adımda Platon canlıların «karada yaşıyan» ve «suda yaşıyan» canlılar olmak üzere iki guruba bölünebileceğini ve insanın birinci guruba sokulması gerektiğini söylemektedir. Platon'a göre işte böylece ikili bölmelerle çalışarak insana yüklenebilecek bütün yüklemleri tesbit etmemiz mümkün olacaktır. Buna karşılık Aristoteles Platon'a şu itirazı yapmaktadır: Bu yöntemle varılacak sonuç, birinci adımda, insanın bir varlık olduğu için canlı veya cansız olduğu, ikinci adımda ise insanın bir hayvan olduğu için karada veya suda yaşadığını tasdik etmekten ileri gidemez. Yani burada insanın bir yüklemin zıddına olarak başka bir yüklemi niçin aldığı, bu niteliğin ona niçin yüklendiği kanıtlanamamaktadır. Tersine karşıdakinden bu yüklemeyi kabul etmesi istenmektedir. Aristoteles'e göre Platon'un bu ikili bölme yönteminin, diyalektiğinin sonuca götürmemesinin nedeni, Platon'un orta terimin önemini anlamamış olması ve bir akıl yürütmede sonuca götürücü olan orta terimleri bulamamış olmasıdır.[22]

Buna karşılık Aristoteles kendisinin getirmiş olduğu bilgi yönteminde iki doğru öncülden hareket edilerek oluşturulan düzgün bir kıyas sonucunda varılan sonuç önermesinde yüklemin, yani büyük terimin, konu, yani küçük terim hakkında *tasdik edilmesinin zorunluluğunun* gösterilebileceği düşüncesindedir. Aristoteles'e göre «bütün insanlar ölümlüdür — Sokrates bir insandır —

O halde Sokrates ölümlüdür» türünden en basit bir kıyasta, *bu sonuç önermesinde, sözü edilen iki öncülde mevcut olmayan bir özellik vardır.* Burada *«ölümlülük» artık Sokrates hakkında zorunlu olarak, bir «neden»le* (raison) *tasdik edilmektedir.* Burada artık Sokrates hakkında «ölümlülük» yükleminin tasdik edilmesini karşımızdakinden istememiz söz konusu değildir. *Bu iki öncül kabul edildiği takdirde bu sonuç, zorunlu olarak bize kendisini tasdik ettirmektedir.*

Şimdi bu durumda bir sorun ortaya çıkmaktadır: Bilgi, bilimsel bilgi, Aristoteles'e göre, yukardaki kıyasın sonuç önermesinde olduğu gibi «kanıtlanabilen»dir. Dolayısıyla gerçek anlamında felsefi-bilimsel bilgiler ancak doğru, zorunlu öncüllerden hareketle kurulmuş olan kıyasların sonuç önermelerinde bulunur. Ancak bir kıyas iki öncül gerektirir. Bu sonuçların zorunlu olarak doğru olmaları için bize doğru birtakım öncüller gereklidir. Bu öncülleri nasıl elde edebiliriz?

Yine Hamelin'in işaret ettiği gibi burada da iki şık söz konusudur. Ya bu öncüllerin kendileri de daha önceki birtakım kıyasların sonuç önermeleridirler veya değildirler. Aristoteles için şüphesiz ideal olan, birinci durumdur. *Yani o, geriye doğru gittiğimizde her bir kıyasın öncüllerinin, bir önceki kıyasların sonuç önermelerinden meydana geldiği bir zincirleme kıyaslar bütününden oluşan bilimsel bir yapıyı tasarlamaktadır.* Bununla birlikte bunun mümkün olmadığını da bilmektedir. Çünkü son çözümde kendileri daha önce gelen kıyasların sonuç önermeleri olmayacak birtakım ilk önermelere, öncüllere ihtiyacımız olacaktır. Bu ilk öncüllerin ne şekilde oluşturulacağı hakkında ise Aristoteles bize sağlam bir yol gösterememektedir. *Tümevarımı tam sayıma indirgediği veya ancak tam sayım olarak tümevarımı kabul ettiği için* bu ilk öncüllerin elde edilmesinde onun rolünü çok sınırlı görmektedir. Daha ziyade o, bunun için birtakım ampirik sezgilerden, görülerden (vision) söz etmektedir. *Zihnin, doğrudan doğruya özleri yakalayarak onların kavramlarını oluşturma yönündeki gücüne inanmaktadır.* Bu özlerin yakalanmasında duyusal gözleme de önemli bir yer verdirmektedir.[23]

İşte biz bundan dolayı İbni Haldun'un Aristoteles'in bu bilgi kuramını belli bir ölçüde izlediğini, ancak önemli bir noktada ondan ayrıldığını söylüyoruz: Aristoteles kesin, zorunlu bilginin ancak apodiktik kıyaslar sonucunda elde edilmiş kanıtlanabilen önermelerde bulunduğunu, bir bilginin bilimselliğinin ölçütünün onun kanıtlanabilirliğine dayandığını düşündüğü halde İbni Haldun yukardaki iki pasajdaki sözlerinden açıkça ortaya çıktığı üzere bilimin ölçütünü çok basit olarak önermenin, hakkında bir bilgi olduğu nesnesi ile temasa getirilerek ona uygunluğunun deneysel olarak gösterilmesinde bulmaktadır. Şüphesiz İbni Haldun'un düzgün bir şekilde yürütüldükleri takdirde mantıksal çıkarsamaların,

dedüksiyonun değerine herhangi bir şekilde karşı çıkması söz konusu değildir. Bununla birlikte yukardaki son pasajda üzerinde durduğu gibi o son çözümde bu çıkarsama ve sonuçların, bu yargıların değerini neyin vereceğini, neyin vermesi gerektiğini kendi kendisine sormaktadır. Onun için önemli olan bir nesne hakkında getirilmek istenen bir önermenin bu nesneyi ne kadar doğru yansıttığının nasıl tesbit edilebileceğidir. Herhangi bir bilimsel önermenin değeri, dedüktif olarak kanıtlanmış olup olmamasında değil, konusunu uygun bir biçimde yansıtıp yansıtmamasındadır. Bunu anlamak için ise yapılacak şey, onu bu konusu ile ilişkiye getirmek, yani tahkik etmektir. Şimdi bir mantıksal burhanın doğruluğunu tahkik etmek için dış dünyaya dönüp gözleme baş vurduk mu onun doğruluğunun güvencesini kanıtlanmasında değil, gözlemle gösterilmiş olmasında buluruz. Eğer böyle bir yola baş vurmaz ve onun kanıtlanmış olduğunu, dolayısı ile zorunlu olarak doğru olduğunu söylersek, biri, yani İbni Haldun'un kendisi kalkıp bu tür önermelerin genel ve zihinsel olduklarını, oysa dış dünyadaki varlıkların maddi ve bireysel olduklarını, bu niteliklerinden ötürü de bunlarda bu sözü edilen uygunluklarını engelleyen bir şeylerin olmasının mümkün olduğunu söyleyebilir ve durumun böyle olmadığının gösterilmesini karşısındakinden isteyebilir. Bunun böyle olmadığının gösterilmesi için ise yeniden başa, yani dış dünyaya, duyusal gözleme dönmekten başka çare yoktur.

O halde İbni Haldun'un mantık hakkındaki görüşlerini toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz. Mantık, kendisine has bir varlık alanı olan, bu alan hakkında bilgi veren, kendisi için uranan bir bilim değildir. Mantık asıl varlık hakkında bilgi vermek amacında olan bilimlere, bu bilgilere erişmenin yollarını göstermek iddiasında olan yardımcı bir disiplin, bir sanattır. Bundan ötürü onu salt olarak kıyasların biçimsel incelemelerine indirgemek isteyen eğilimler doğru değildir. Mantığı bu şekilde, doğru bilginin elde edilmesi için gerekli yolları gösteren bir yöntembilim olarak ele alırsak İbni Haldun Aristoteles'in veya filozofların onun temeline koydukları bazı ontolojik fizik postülaları kabul etmektedir. Kavramlar kavgasında İbni Haldun kesinlikle Eş'aricilerin nominalizmine karşıdır. Aristoteles gibi konseptüalisttir. Dış dünyada şeylerin kendilerinde mevcut genellere, özlere inanmaktadır. Bundan ötürü zihnin onların kavramlarını, yani zihindeki karşılıklarını oluşturmaktaki meşruiyetine de inanmaktadır. Ona göre tümel, sadece zihinde olan, zihnin dışında bir gerçekliği olmayan boş seslerden ibaret değildir. Bununla birlikte İbni Haldun zihnin her türlü soyutlamasının ürünleri olacak her türlü tümelin dış dünyada bir varlığı olduğuna inanmamaktadır. Dış dünyada gerçekten var olan ve bilimin konusunu oluşturan tümeller, ancak birinci dereceden makûllerin konusunu oluşturan tümeller, yani Aristoteles'in «form»ları, «öz»leridir. İbni Haldun bununla ilgili olarak

Platon'un kavram realizmine karşıdır. Formlar dışında kalan tümeller, yani Platon tarafından tasarlandığı şekilde İdeaların büyük bir bölümü salt zihinsel yapıntılardan başka şeyler değildirler.

İbni Haldun buna paralel olarak bilginin elde edilmesinde duyusal nesneyle doğrudan doğruya ilgili olan hayalgücüne, salt akıldan çok daha fazla önem vermektedir. Formları algılayan birincidir. Tasavvur ve tasdik işlemlerinde tasavvura önem verdiğini açıkca belirtmektedir. Bütün bunlar onun Aristoteles'e nazaran da daha çok deneyci, daha çok gözlem ve deneye önem veren bir yöntem taraftarı olmasını doğurmaktadır. Bu ampirizmi onu filozoflar tarafından salt dedüksiyonlardan ibaret bir disiplin olarak tanımlanan mantığı eleştiriye götürmektedir. Bu niteliği ile bir bilim yöntemi olarak mantığın bilgiye eriştirmekte yetersiz, kusurlu bir araç olduğunu düşünmektedir.

Yine buna paralel olarak Aristoteles türünde bir düşünürün doğru öncüllerden kalkarak doğru kıyaslar oluşturmak suretiyle kanıtlanmış bir önermenin otomatik olarak doğru olması gerektiği görüşüne itiraz etmektedir. Nassar'ın çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, düşünce zihin varlıklar karşısında şüphesiz mümkün olduğu kadar onlara uygun düşecek, «entité»ler yaratmak ister. Ama bu uygunluğun gerçekten mevcut olması için zihnin çalışması ile ürettiği genellerin başlangıç referanslarından kendilerini bağımsız kılmamaları gereklidir. Bunu gerçekleştirecek tek yol ise bu genellerin ve onlar üzerinde akılsal işlemler yapılarak varılan yargıların tekrar bu başlangıç referansları ile ilişkiye getirilmeleridir. Bu yapılmadıkça, İbni Haldun'a göre filozofların mantıksal akıl yürütmelerinde, burhanlarında sahip olduklarını iddia ettikleri «pekinlik» gösterilemeyen bir şey olarak kalmaya devam etmek zorundadır.[24]

Son olarak İbni Haldun'un kendi yaratmış olduğu «Umrân İlmi»nde bütün bu görüşlerini uyguladığını gördüğümüzü belirtelim. O burada esas olarak etrafında gördüğü toplumsal olaylarla ilgili olarak kendi ve kendisinden önce gelenlerin gözlem ve tanıklıklarından yararlanarak, bu olaylardan ortak olan, tekrarlanan bir takım nitelikleri aramakta, onların kavramlarına erişmeye çalışmaktadır. Bunun sonucunda o, bu olayların kendilerinden ötürü ortaya çıktıkları bazı «doğa»larını, «form»larını, ve bunlardan da zorunlu olarak çıkan bazı «araz»larını tesbit ettiğini düşünmektedir. O, bu kavramları oluştururken bu olaylar hakkında kendi gözlemlerine dayanmaktadır. Ama kendinden önce gelen çağlarla ilgili olarak da başkalarının o olaylarla ilgili olarak yapmış oldukları gözlemlerini, tanıklıklarını içeren «tarihi olay haberleri» kendisine yardımcı olmaktadır. İbni Haldun bir yandan bu olaylarla ilgili olarak Max Weber tipi «ideal modeller»in oluşturulması gerektiğini düşünmektedir. Ancak öte yandan bu modellerin sürekli olarak içlerinin doldurularak açıklayacakları olay gurupları-

nın özelliklerine uygun bir biçime sokulmaları gerektiği noktasını da gözden kaçırmamaktadır.

Bir örnekle bunu ifade etmek istersek, İbni Haldun «egemenlik» olayını ele aldığında onun hakkında «ideal», soyut, evrensel bir modelin oluşturulabileceğine, oluşturulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü insan toplumlarının hepsinde bir egemenlik olayına rastlanmaktadır ve bu egemenlik olayı her yerde belli bazı kurumları, ilişkileri, özellikleri ile ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte İbni Haldun öte yandan egemenlik olayı ve kurumlarının toplumdan topluma, çağdaş çağa bazı önemli biçim değişiklikleri gerçekleştirdiğini de görmektedir. Örneğin «dine dayanan bir siyaset rejimi»nde rastlanan eğemenlik türü ile «akla dayanan bir siyaset rejimi»nde rastlanan eğemenlik türü her bakımdan aynı bir karaktere sahip değildirler.[25] Sonra bu ikincinin iki ana tarzında da yine egemenlik birbirlerinden belli ölçüde farklı bazı özeilikler-le karşımıza çıkmaktadır. O halde egemenlik olayı hakkında doğru bir bilgiye varmak istersek İbni Haldun onun bu farklı toplumlarda göstermiş olduğu farklı biçim ve özelliklerini de asla gözden uzak tutmamamız gerektiğini düşünmektedir.[26]

Aynı şey yine mesela «umrân»ın kendisi için de söz konusudur. İbni Haldun bir yandan genel bir «umrân» veya insani toplumsal örgütlenme kavramı oluşturmaktadır. Ama öte yandan bu «umrân» kavramını somutlaştırmak, onu belli tür ve aşamalarında belirlemek için sürekli bir çaba içinde bulunmaktadır. Başka deyişle İbni Haldun dış dünyada ve tarihte gerçekleşmiş olduğu şekilde umrân veya insani toplumsal örgütlenme türlerini veya aşamalarını asla gözden uzak tutmamaktadır. Bunu daha somut olarak ifade etmek istersek İbni Haldun gerçekte dış dünyada genel olarak bir umrân veya uygarlık olmadığını bilmektedir. Ona göre bir umrân, örneğin ancak ya bir «bedevi umrân» veya «hazeri umrân» olarak vardır. Hatta bunların her biri de daha özel olarak belli birtakım alt aşamalarındaki şekilleri ile mevcuttur. İbni Haldun aynı zamanda bir tarihçi ve sosyologdur. O, tarihsel-bireysel olayların anlaşılması, anlaşılır kılınması için onlar arasında bazı tekrarlanışları, değişmezlikleri, nedensel ilişkileri bilmek gerektiğini düşünmektedir. Ancak öte yandan tarihsel olayları açıklamak için yaratılan «sosyolojik modeller»in son çözümde değerlerinin bu olaylarla temasa getirilerek onları açıklamasında olduğunu bilmektedir. Bundan ötürü o «Umrân ilmi»nde bütün bu genel, soyut modelleri oluştururken onların dış dünyada göründükleri somut, tarihsel biçimlerini gözden uzak tutmamakta, asıl var olanların bu dış dünyadaki somut biçimleri olduğunu unutmamaktadır.[27]

Sonra İbni Haldun'un tarihsel olayların yapısı üzerindeki görüşünü iyi anlamamız gerekmektedir: İbni Haldun bir yandan kendisinden önce gelen tarihçileri, tarihsel olayların gerisinde, onla-

rın kendilerinden ötürü ortaya çıktıkları birtakım değişmez doğaları, özleri göz önüne almadıklarından, tekrarlanışlarındaki intizamları, aralarındaki nedensel bağlantıları görmediklerinden ötürü eleştirmekte, insan doğasının her yerde aynı olduğunu, şimdinin geçmişe iki su damlasının birbirlerine benzedikleri kadar benzediğini söylemektedir.[28] Ancak öte yandan o, tarihsel-insani olayların zaman içinde belli ölçülerde değişebilme diye bir özellikleri olduğu, değişme ve gelişmenin insanın, toplumun temel bir boyutu olduğu yönünde bir görüşü de her zaman ileri sürmekten veya kabul etmekten kaçınmamaktadır. Nitekim bir yandan insan doğasının her yerde ve her zaman aynı olduğunu söylerken, öte yandan insanın, doğuştan getirdiği mizacının değil, alışkanlıklarının, yani içinde yaşadığı toplumun, kültürün bir ürünü olduğunu belirtmektedir.[29] Yine bundan ötürü kendisinden önce gelen tarihçileri bir yandan tarihsel-insani olaylardaki birtakım değişmezlikleri, intizamları, süreklilikleri göz önüne almadıkları için suçlarken öte yandan onların en büyük kusurlarından birinin de zamanla toplumların yaşayışlarında ve kültürlerin yapılarında meydana gelen değişme ve gelişmeleri gözden kaçırmaları olduğunu söylemektedir.[30] Bazı yazarların ileri sürdükleri İbni Haldun'un gerçek anlamda «tarih» duygusundan ve bilincinden yoksun olduğu, çünkü tarihsel olaylar içinde değişme, gelişme imkânını kabul etmediği, tarihi sürekli bir tarzda aynı biçimde tekrarlanan adeta mantıksal, zaman-dışı birtakım süreçlere indirgemek istediği görüşü de onun derinliğine incelenmemesinden doğan üstünkörü bir görüştür.[31] İbni Haldun bir yandan tarihte, «Umrân ilmi» gibi bir bilimin konusunu oluşturabilecek nitelikte intizamlar, tekrarlar, süreklilikler, değişmezlikler olduğunu kabul etmektedir. Ancak öte yandan zamanla insanın ve toplumun bünyesinde, toplumsal kurumların kendilerinde, şüphesiz yine belli bir intizam içinde ortaya çıkacak birtakım değişmelerin, gelişmelerin varlığını gözden uzak tutmamakta ve bu değişmelerin açıklamasını vermeye çaba sarfetmektedir.

1. *Mukaddime'nin çeşitli baskıları ve çeşitli dünya dillerine, bu arada Türkçeye yapılmış çeşitli çevirileri vardır. Bu yazıda ayrıntısına girmeyi gerekli görmediğimiz bazı nedenlerden ötürü onun orijinal metni için Beyrut baskısına (Mukaddima, Al 'allama İbn Haldûn, Üçüncü baskı, Beyrut, 1900, Matbaa al-adabiyya), F. Rosenthal tarafından yapılan İngilizce (İbn Khaldûn, The Muqaddimah, An İntroduction to History, 3 cild, Newyork, 1958 Pantheon Books), ve Z.K. Uğan tarafından yapılan Türkçe çevirisine (İbni Haldun, Mukaddime, 3 Cild, II. Baskı, İstanbul, 1968-1970, M.E.B.) dayanacak ve bunları işaret etmek üzere sırasıyla MB, MR ve MU kısaltmalarını kullanacağız. Örneğin burada yaptığımız alıntı için bkz: MB, 478; MR III, 111; MU II, 566.*
2. *MB, 489; MR III, 137; MU II, 592-593.*
3. *MB, 489-490; MR III 137-138; MU II, 593.*
4. *MB, 490 (ayrıca 514-515); MR III 138-139 (III, 248); MU II 594 (ayrıca III 103).*
5. *MB, 536-537; MR III, 298-300; MU III, 152-154.*
6. *MB, 490; MR III, 139-140; MU II, 595.*
7. *MB, 490-491; MR III, 140-141; MU II, 595-597.*
8. *MB, 491-492; MR III, 142-143; MU II, 598-599.*
9. *MB, 465 (Bu ikinci kısım yok); MR III, 50-51; MU II 536 (Bu ikinci kısım yok).*
10. *MR III, 145 (MB ve MU da bu pasaj yok).*
11. *MR III, aynı yer (MB ve MU da yok).*
12. *MR III, 146-147 (MB ve MU da yok).*
13. *İbni Haldun'un «Umrân İlmi» veya «Toplumbilim»e ilişkin düşünceleri ile ilgili olarak birçok eser yazılmıştır. Biz de kısa bir süre önce İbni Haldun üzerine hazırladığımız doçentlik tezinde bu konuyu geniş olarak ele aldık. Bkz: Ahmet Arslan, İbni Haldun ve Felsefe-din İlişkileri Konusundaki Görüşleri» Ankara, 1978 (Teksir edilmiş doçentlik tezi), «İbni Haldun ve Umrân İlmi» başlıklı II. Bölüm.*
14. *MB, 514; MR III, 247-248; MU III, 102.*
15. *MB, MR, MU, aynı yerler.*
16. *MB 516; MR III 251; MU III, 105-106.*
17. *İbni Haldun burada bilginler derken «ulema» deyimini kullanmaktadır. Bundan ötürü onun burada bu bilginlerden özel olarak «din bilginleri»ni kastetmekte olduğu düşünülebilir. Ancak bu konuya ilişkin görüşlerini sergilerken onlarla «hukemâ»yı da, daha doğrusu asıl onları kastettiği ortaya çıkmaktadır.*
18. *MB, 542; MR III, 308-310; MU III, 164-166.*
19. *MB, 543; MR III, 310; MU III, 167.*
20. *M. Mahdi. «İbn Khaldun's Philosophy of History», London, 1957, George Allen and Unwin, s. 79.*
21. *MB 516; MR III, 251; MU da bu pasaj yok.*
22. *O. Hamelin, «Le Systeme D'Aristote», Paris, 1931, F. Alcan, s. 172-173.*
23. *a.g.e. s. 235-241, 248-259.*
24. *N. Nassar, «La Pensée Realiste d'İbn Khaldun», Paris, 1967, P.U.F. s. 66.*
25. *MB 190, 303, MR I, 386, II, 138-139, MU I, 479, II, 118-119 (Ayrıca geniş bilgi için bkz: Arslan, «İbn Haldun ve Felsefe-din İlişkileri», s. 148-154.*
26. *a.g.e. III Bölüm: «Umrân, Devlet ve Din».*

27. *a.g.e. I ve II. Bölümler («İbni Haldun ve Tarih» ve «İbni Haldun ve Umran İlmi»).*
28. *MB, 10; MR I, 17; MU I, 20.*
29. *MB 123, 125, 138, 494; MR I, 253-254, 258, 283, II, 117; MU I, 309-310; 315, 351; II, 95.*
30. *MB 5, 25-29; MR I, 9, 56-58; MU I, 8, 66-69.*
31. *Örneğin White ve Labica bunu savunmaktadırlar. Bkz. H. White, «İbn Khaldun in World Philosophy of History», Comparative Studies in Sociology and History, The Hauge, 1960, s. 120-125; G. Labica, Politique et Religion chez İbn Khaldoun», Alger, tarihsiz, Etudes et Documents, SNED. s. 206-207.*

BEŞİR FUAT'I TANIMAK İÇİN

SELAHATTİN BAĞDATLI

Günümüzde çok az tanınan, buna karşılık döneminin yazarları üzerinde büyük etkisi olmuş bir düşünür... Zamanının mistik ve romantik eğilimlerine açık bir biçimde karşı koymuş, Türk düşüncesine maddeci ve pozitivist görüşleri yerleştirmeye çalışmış bir aydın. Her gerçek düşünür gibi, içinde bulunduğu toplumun yaygın fakat bilim-dışı inanışlarını eleştirmiş bir kişi...

Tanzimat döneminin en önemli düşünürlerinden biri olan Beşir Fuat'ı kendi özgün yazılarından tanıma olanağımız ne yazık ki yok. Kitap ve yazıları (birkaç sayfa dışında) yeni harflerle basılmadı. İster istemez, dolaylı yollardan tanımaya çalışacağız onu: M. Orhan Okay, Niyazi Berkes, Güzin Dino, Ahmet Hamdi Tanpınar... aracılığı ile.

Tanpınar, B. Fuat için «... bir asker olduğu halde kendi kendine biyolojiye merak saran, Fransız natüralizminin akidelerini benimseyen, dinsiz, terakki fikrine inanmış... (bir) ilim mistiği» der.[1] Tanpınar, B. Fuat'ın düşünce dünyasına oldukça yabancı bir insandır. B. Fuat, maddeci, pozitif düşünceli, doğa bilimlerine vurgun, şiirde bile maddenin dile getirilmesinden yana olan bir düşünürdür. Oysa Tanpınar manevi dünyaya gözünü dikmiştir ve daha çok bir duygu adamıdır. Tanpınar'ın B. Fuat üzerinde gerektiği kadar durmaması belki de bu yüzdendir. Bizde «realizm davasının» Beşir Fuat'la başladığını söylüyor Tanpınar.[2] Ama hiçbir şeyi başlatmayanlar üzerinde uzun uzun durduğu halde, ne yazık ki B. Fuat'ı birkaç satırla geçiştiriyor.

Bence B. Fuat'ın felsefi düşüncesinin önemini en iyi değerlendiren Niyazi Berkes, onun edebiyat alanındaki önemini en iyi değerlendiren de Güzin Dino'dur.

Güzin Dino'ya göre Beşir Fuat'ın en önemli özelliği «herhangi bir meselede olduğu gibi, edebiyat ve sanat meselesinde de, işi ilmî bir mantıkla ele alıp, muayyen bir sisteme ve dünya görüşüne bağlamak istemesi ve bunda, o devirde bizdeki sanatçıların çoğu gibi eklektik bir duruma düşmemiş olmasındadır».[3]

G. Dino, *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru* adlı kitabında B. Fuat'ın değişik konulardaki bazı düşüncelerini sergilemiş. Bir bölümünü aktarıyorum. Edebiyatta gerçekçi akımın yöntemi ve tarihsel gelişimi konusundaki düşünceleri:

«Ansiklopedi gibi muhit-i ameliyat-ı beşeriye olan bir eser-i azîmi, refiki d'Alembert'le birlikte vucude getiren Diderot, evhamat ve hayalattan başka bir esası olmayan edebiyat-ı garbiyeyi islah niyetinde bulunarak tabiyatta vukuat ve eşya bize ne yolda zahir oluyor ise, tegayür ve tebdil etmeksizin, o yolda onları tasvir eder bazı romanlar telif ederek Avrupada elyevm (Réalisme) namile maruf ve müştehir olan meslek-i edebiye bir çığır açmıştır.

«Muahharen on dokuzuncu asr-ı evvelinde Stendhal ve Balzac bu çığırı pek çok tevsi eylemiş ve birincisi psikolojiyi ve ikincisi fizyolojiyi esas tutarak tabayî ve vukuat-ı beşeriye hakkında birçok tetkikat ve hakayiki cami hikâyeler vucude getirmişler idi, ancak o devirde romantiklerin parlak ibareleri halkın gözünü kamaştırmakta olduğundan bu mesleğin meziyeti lâyıkile takdir olunmamıştı.»[4]

Romancı Emile Zola ve natüralizm konusundaki düşünceleri:

«... Zola mesleğini 'tabiatı bir mizaç arkasından görmekten ibarettir' diyerek tarif eylemiştir... Bir muharririn vazifesi fotoğrafçılıktan ibâret gibi kalıyor ise de Zola yalnız müşahade ile iktifâ etmeyip müşâhedâtı tecrübe ile mezc ederek muharririn karihâsına vâsî bir meydan bırakıyor.»[5]

Gerçekçi romanın toplumsal önemi konusunda da şunları yazıyor:

«Rèaliste'ler her şeyden akdem içinde yaşanılan âlemin tasviratını nazar-ı itinaya aldıklarından avam takımını içinde bulundukları zillet ve sefalete müstahak görmüyorlar, bunların su-i hallerini duçar oldukları fakrı zaruretin bir netice-i zaruriyesi olarak gösteriyorlar; bir fenalığın önünü almak için en evvel yapılacak şey onun esbab-ı hakîkiyesini meydana çıkarmaktır. Réaliste'ler de tasvir ettikleri âleme tabip sıfatile giriyorlar, çünkü tababette mühim mesele teşhis-i emrazdır.

«Bir hastalığın mahiyeti bilinmedikçe tedavisi mümkün olamaz.»[6]

B. Fuat Zola'nın romanı üzerine de şu düşünceleri ileri sürüyor:

«Zola bu yolda yazdığı âsarın en meşhuru Les Rougon Macquart[7] ünvanlı romandır ki şimdiye kadar on üç cildi intişar edip ciltlerin adedi yirmiye baliğ olacaktır. Bu romanın cihet-i fenniyesi bidâyetten bir şahısla hâdis olan bir âfet-i seyyie veraset kanunu iktizasınca evlâd ve ahfâde suret-i sirayetile arızat-ı asabiyenin betaetle tevalisini ve bu sülale efradının her birinde, içinde yaşadıkları âleme nazaran, arızat-ı mezkûrenin ne yolda tecelli ve

tenevvü ettiklerini gösterir; tarih ciheti ise üçüncü Napoléon'un riyaseti imparatorluğuna tahvilinden Sedan'da teslim-i silâh edinceye kadar zuhur eden vukuatı ve bu devirde Fransa ahalisinin tabakat-ı muhtelifesini teşkil eden sınıf-ı muhtelifenin ahval-i âlemini tasvir eder. İşte bu eserin aksamı meyanında böyle bir îtibar ve münasebeti tamme bulunmakla beraber ciltlerden her biri ayrı bir âlemi tasvir eylediklerinden başlı başına bir roman teşkil eder.»[8]

G. Dino, Beşir Fuat'ın «Osmanlı tefekkürünün o sıralarda ulaşabileceği en ileri noktaya ulaşmış» olduğunu ve bu yüzden yalnız kaldığını, bu yalnızlığın onu ölüme götüren sabit fikirlerin doğuşuna yardım ettiğini yazıyor.[9]

Niyazi Berkes'in Beşir Fuat üzerindeki düşüncelerine geçmeden önce onun Tanzimat aydınları konusundaki düşüncelerine bir göz atalım. *Türkiyede Çağdaşlaşma* adlı kitabında Berkes, Tanzimat aydınlarının nitelikleri konusunda şunları yazıyor:

«Tanzimat sonrası dönemin aydınları 1870'den sonra (örneğin Namık Kemal'de gördüğümüz gibi) kültür sorunlarına eğildikleri zaman, görüşleri daima siyasal sorunların etkisi altında karışık, belirsiz kalıyordu. Bu sorunlara gelenekçi, reformcu ve Batıcı görüşlerin karması olan bir görüşle bakılıyordu.»[10]

«... Türk aydınları henüz daha Avrupa'daki belli başlı felsefi cereyanların tarihini bilmedikleri gibi, bilimlerin gelişmesinin düşünme üzerindeki etkilerini ve özellikle bunun toplum düşüncesindeki yansımalarını bilecek aşamaya da gelmemiş bulunuyorlardı... Onun için gerçekte ne bir materyalist felsefe düşüncesi, ne de sosyal bir ideoloji olarak sosyalizm gibi şeylerden söz edilebilir.»[11]

Bu verilerin ışığı altında Beşir Fuat'a bakan Berkes, onu çağdaşları ile karşılaştırıyor ve şu yargılara varıyor:

«Namık Kemal, ilhamını Victor Hugo'dan alırken Beşir Fuat, Diderot, d'Holbach, d'Alembert'den, Müchner'den alıyor, fakat kendi zamanında Fransa'da edebiyat alanında Balzac, Stendhal ve Emile Zola'nın eserlerinde temsil edilen realizmi savunuyordu. Tıp ve öteki bilimler alanında bilimsel metodolojinin gelişmesini tanımaya çalıştığı gibi, Batıda sosyoloji adını taşıyan yeni bir bilim kolunun başladığını görmüş olan ilk Türk aydınıdır. Fakat hepsinin üstünde, Batı felsefi düşüncesiyle Ortaçağ ve Doğu düşüncesi arasındaki farkın özünün, bilimsel realizmde olduğunu kavrayan ilk Türk aydını o olmuştur.»[12]

Berkes, Ahmet Mithat Efendi'nin B. Fuat üzerine yazdığı biyografi kitabına da değiniyor. Berkes'e göre bu kitap «müraice» yazılmıştır ve B. Fuat'ın gerçek düşünür kişiliğini bize tanıtmaz. Yine Berkes'e göre bu kitap B. Fuat'ın hayatını ve intiharını «dekadanlara bir ibret olarak ve materyalistleri bekleyen sorun ne olduğunu göstermek» için yazılmıştır.

Ahmet Mithat, B. Fuat'ın yalnız şeriatçılara karşı değil Namık Kemal'in idealizmine ve romantizmine karşı gelen bir edebiyat eleştiricisi olduğunu da belirtmemiştir.[13]

B. Fuat üzerine bir de araştırma var elimizde. M. Orhan Okay tarafından yazılmış.[14] Okay onu ilk Türk pozitivist ve natüralisti olarak tanıtıyor. Felsefi düşünce açısından Okay'ın idealist bir görüşe sahip olduğu anlaşılıyor. Beşir Fuat gibi maddeci ve pozitivist bir kişiyi inceleme konusu yapması çok ilginç. Oldukça nesnel bir yaklaşımla konusuna eğildiğini de belirtmek gerek. Farklı görüşlere sahip birine karşı bu kadar nesnel davranması, doğrusu, pek alışkın olmadığımız bir durum.

Garip bir raslantı: B. Fuat da düşüncelerine katılmadığı Victor Hugo'nun biyografisini yazmıştı. Ve bu biyografinin yazılış nedenini şöyle açıklıyordu: «Victor Hugo vefat edeli bir hayli oldu. Şimdiye kadar mesleğine ittiba edenlerden hiç birisi Türkçe tercüme-i halini kaleme almadı, böyle bir dâhinin sergüzeştinin meçhul kalmasına vicdanım kail olmadığından böyle bir cür'ette bulunmağa mecbur oldum.»[15]

M. Orhan Okay'ın B. Fuat üzerine bir araştırma kitabı yazması ise daha nesnel nedenlere dayanıyor. Okay, kitabının önsözünde B. Fuat'ın Tanzimat sonrasının karışık düşünceler ortamında «antitezlerden biri» olduğunu, onun «bu reaksiyonlar zincirinin mühim bir halkasını teşkil ettiğini» yazıyor. Bu açıklama ve yaklaşım tarzından Okay'ın, B. Fuat'ın düşünür kişiliği çerçevesi içinde Türk düşüncesinin yakın geçmişi üzerine açıklamalar getirmek istediğini anlıyoruz.

Beşir Fuat konusundaki bu araştırmanın ayrıntılarına girmeden önce bir noktaya değinmek istiyorum. Sayın M. Okay'ın felsefi idealizminden kaynaklandığını sandığım bir sorun bu. Okay, kitabının bir yerinde, annesinin ve özellikle oğlunun ölümüne B. Fuat'ın çok üzüldüğünü belirttikten sonra, «... Beşir Fuat gibi materyalist bir insanın hayata evlât ve akraba sevgisi ile bağlı oluşu çok dikkate şâyandır.» diyor.[16] Okay'ın bu yargısından maddecilerin manevi ve ahlaksal değerlere önem vermedikleri sonucu çıkıyor. Bunun bir yanılgı olduğunu, maddecilerin de manevi değerlere önem verdiklerini uzun uzun açıklamaya gerek yoktur sanırım. Bu tür değerlendirmeler karşıt ideoloji taraftarlarının saptırmalarından doğmuyorsa, bir kavram karışıklığından doğuyor demektir. Okay'ın maddeci görüşe sahip olanları eleştirmek için böyle yöntemlere baş vuracak bir yazar olmadığı çok açıktır. Bu yargıya bir kavram karışıklığı neden olmuştur sanırım. Buradaki kavram karışıklığı felsefi idealizmle ahlaki idealizmin karıştırılmasıdır. Felsefi açıdan maddeci görüşe sahip olan bir kişi ahlaki açıdan idealist olabilir ve ahlaki idealizm, bir düşünceye, bir ideale bağlanmayı, özverili bir tutum ve davranışı ifade eder sadece. Nitekim felsefi idealizmi benimseyenlerin hepsinin ahlak bakımın-

dan idealist oldukları söylenemez.

Okay'ın araştırmasından B. Fuat'ın on beş kitabının ve iki yüzden fazla makalesinin olduğunu öğreniyoruz. Şimdi düşünürümüzün bazı eserlerinden söz edelim.

«Beşer», B. Fuat'ın fizyolojiye ilişkin bir kitabıdır. Fransız fizyoloji bilgini Claude Bernard'ın düşüncelerinden esinlenmektedir. İnsan yaşamında gizemli ve metafizik nedenlerin olmadığını, maddeye ilişkin yasaların insan yaşamında da geçerli olduğunu ileri sürer. B. Fuat aynı düşünceleri başka bir yerde de dile getirir: Victor Hugo'nun ölümünden söz ederken «nice âsâr-ı nefiseyi vücuda getiren o dimağ için tefessühten başka bir vazife kalmadı» der.[16]

«Victor Hugo» adlı kitabında B. Fuat, ünlü Fransız şairinin kişiliğinde romantik sanat anlayışı ve natüralizm konusunda düşüncelerini dile getirme olanağını bulmaktadır. Okay'a göre bu kitap romantizmi eleştiren ve natüralizmi Türkiye'ye tanıtan ilk eserdir. B. Fuat Hugo için şunları yazıyor: «Ulûm-ı riyaziyeye çok heves etmemesi şayan-ı esef hallerdendir.» Çünkü ona göre Hugo, «bu ilme lâyıkiyle heves göstermiş olsaydı, her şeyi doğru muhakeme etmeye alışır, hâyâlâta kapılmaz ve binaenaleyh bazı asârında görülen vâhi fikirlere mahal kalmazdı.[17] Yine de bizdeki hayalperest şairlerden daha gerçekçi olduğunu kabul ediyor. B. Fuat'a göre Hugo'nun büyüklüğü şairliğinde değil, dile getirdiği gerçeklerde aranmalıdır: «Hugo'nun hayalat-ı şaireneye inhimâki, kendisini ciddiyattan mahrum etmemişti. Asıl... büyüklüğü bu meziyetindedir.»[18]

Güzel ile gerçek arasında bir karşılaştırma yapan B. Fuat, «güzel izafidir, geçicidir, hakikat ise mutlaktır, ebedidir ve değişmezlik vasfına sahiptir» yargısını getiriyor.[19] Burada gerçekçi akımın romantizm karşısındaki üstünlüğünü kanıtlamaya çalışıyor. Gerçeği, ebedi, mutlak ve değişmez saymakla maddeci anlayışın hangi aşamasında olduğu konusunda da bize bir ip ucu vermiş oluyor. B. Fuat, bir diyalektik maddeci değil. Onun maddeciliği henüz bu aşamaya gelmemiş. Yaşadığı dönemi dikkate alırsak bu sonucu doğal karşılamak gerekir. 19. yüzyıl Rus gerçekçileri (Çerniçevski, Dobrolyubov, Herzen...) de bu aşamaya gelmemişlerdi.

«Mektubat», B. Fuat'ın Fazlı Necip'le olan yazışmalarını içeren kitabıdır. Ölümünden sonra Fazlı Necip tarafından bastırılmıştır. Bu mektuplarda B. Fuat, özel hayatını anlatır, edebiyat anlayışı ve felsefi düşüncesi konusunda açıklamalar getirir, çağdaşları olan yazarlar üzerine (Recaizade Ekrem, Muallim Naci ve Abdülhak Hâmit) düşüncelerini söyler. Okay'ın kitabında bu mektuplardan alınmış ilginç örnekler var. Fazlı Necip, mektuplarından birinde B. Fuat'a şöyle bir soru yöneltir: «Romanda şahıslar aslından daha iyi gösterilirse içtimai ahlakı düzeltmek bakımından faydası olmaz mı?». B. Fuat'ın cevabı: «Hayır. Çünkü önce içtimai

yaraların tam teşhisi lazımdır. Gerçeği olduğu gibi ortaya koymalıdır. İyi göstermek pahasına da olsa hakikatler örtülürse ahlâk daha fazla bozulur Realist romanın başka bir faydası da gelecek nesillerin bu devir hakkında yapacakları sosyolojik bir araştırmayı kolaylaştırmasıdır.»[20]

«İntikad», B. Fuat'ın Muallim Naci ile olan yazışmalarını içeren kitaptır. Victor Hugo, romantizm ve gerçekçilik gibi konulara değinen bu mektupların M. Naci üzerinde derin etkiler bıraktığı kabul edilmektedir.

«Voltaire» biyografisinde B. Fuat, din, metafizik düşünce ve bilim dışı anlayışlar karşısında açık bir tavır almakta, maddeci ve pozitivist görüşlerini açıklamaktadır Bu yüzden çağdaşları ile polemiklere girişir. Bu konuda M. Naci'nin belki de tartışmalara bir son vermek için yazdığı yazı ilginçtir: «Voltaire'i takdir edip etmemek de aramızda bir mesele mi olacak? Âsarı meydanda, okuruz anlarız, işimize gelecekleri alırız, gelmeyeceklerini bırakırız, işte bu kadar.»[21] B. Fuat'ın ise M. Naci ve diğer çağdaşları gibi işi bu kadar basit görmediği kuşkusuzdur. M. Naci'nin düşünce tarzı hem Tanzimat kafasının tipik bir örneği olması açısından hem de B. Fuat'ın içinde bulunduğu aydınlar çevresini tanıtması açısından ilgi çekicidir.

Beşir Fuat'ın dil konusunda da çalışmalarını görüyoruz. Onun çeşitli çeviri kitaplarının yanında öğretici (didaktik) nitelikte bazı dil kitapları da var. Dil'in açık ve anlaşılır olmasından yanadır. En önemlisi dil'in bir yapı (construction) olduğunu görmüş olmasıdır. «Tutulacak yol dile girmiş olan yabancı kelimeleri atmak değil, yabancı gramer kaidelerinden kurtarmaktır» derken dilin bir yapı olduğunu söylemek istiyor kuşkusuz.[23]

Görebildiğim kadarı ile Beşir Fuat'a değinen diğer yazarların düşünceleri de şöyle:

Mustafa Nihat Özön, *Türk Eleştirisine Bir Bakış* adlı yazısında, kavga etmeden eleştiri yazıları yazan yazarlardan söz ederken Beşir Fuat'a da bir cümle ile değinir: «Beşir Fuat Voltaire ve Hugo üzerine birer kitap yazdı.» der.[24]

Dr. Birol Emil ise şu değerlendirmeyi yapıyor:

«Fikirlerinde daha ziyade romantik edebiyat görüşüne bağlı olan Namık Kemal ve Recaizade Ekrem'i, onlara şiddetli bir tepki ile karşı çıkan Beşir Fuat takip eder. Bilhassa Recaizade'nin temsil ettiği santimantal edebiyat nevine Beşir Fuat, daha ziyade Voltaire'den gelen 18. asır rasyonalizmi ve Emile Zola realizmi ve natüralizmi ile cevap verir... Romantizmin sübjektif edebiyatına karşı realizmin ilme dayanan objektif eserlerinin müdafaası, bir makalesinde göz yaşını bile kimyevi bir tahlile tabi tutan Beşir Fuat'ın tenkitlerinde mühim bir yer tutar. Ancak bu tenkitler de daha çok nazari esaslara dayanır. Muayyen edebi eserler üzerinde tah-

lile dayanan örnekler bahis konusu değildir.»[25]

Dr. M. Şükrü Hanioğlu *Abdullah Cevdet* üzerine çok değerli araştırmasında Beşir Fuat'ı Mekteb-i Tıbbıye kökenli sayar.[26] Beşir Fuat'ın eğitimi konusunda Okay'ın bir açıklaması var. Bu açıklamaya göre, yanlışlık, *Türk Ansiklopedisi*nden kaynaklanmaktadır.[27]

Dr. Bilge Ercilasun, Beşir Fuat'ın edebiyatımızda realizm ve natüralizm konusuna ilk kez değinen kişi olduğunu ve yine ilk kez onun «tenkitli biyografiler» yazdığını belirtiyor.[28]

Rauf Mutluay, «... bilimsel düşünüş ve nesnel tartışma kurallarını getiren örnek yazılarıyla Beşir Fuat, Tanzimat devrinde pek bulunmayan bir deneme-eleştiri edebiyatının güzel başlangıcıdır...» diye yazar.[29]

Prof. Dr. Mehmet Kaplan, Beşir Fuat için «... mübalağasız olarak denebilir ki, fikirleriyle son çağ Türk edebiyatında bir devri kapatarak yeni bir devir açmıştır.» der.[30]

Düşünceleri konusunda sınırlı bir bilgiye sahip olsak da onu çağdaşlarından ayıran ve birçoklarından üstün kılan niteliklerini görebiliyoruz. Beşir Fuat'ın en önemli özelliği, dünya görüşündeki tutarlık ve açıklıktır. Belli bir sistem içinde düşünüyor. Bu düşünceleri hayatına geçiriyor, kendinin kılıyor ve bütün sonuçları ile her alana uyguluyor. Beşir Fuat'ın kafasında yamalı bohça eklektizminin yeri yoktur. Bir Osmanlı aydınında kolay bulunmayacak bir özelliktir bu. Özellikle Batı düşüncesinden esinlenen Osmanlı aydınlarının hemen hemen hepsi eklektik bir düşünce yapısına sahiptirler. Beşir Fuat tipik bir Osmanlı aydını görünümünde değil. Bir düşünceyi bütün mantıki sonuçları ile sonuna kadar götürmesini biliyor. Felsefi düşüncesi ile edebiyat alanındaki natüralizm eğilimi tutarlı bir kafanın göstergesidir.

Beşir Fuat'ın esinlendiği Batılı düşünürlerin çoğu birbirlerine az çok yakın düşen kişilerdir. Bu bile ne aradığını bilen bir düşünür karşısında olduğumuzu gösterir. Beşir Fuat, Batılı yazarları izlerken onları ünlerine göre değerlendirmez: «18. asır hükeması Diderot, d'Alembert ve Voltaire'dir. Bir de De La Mettrie var, belki de üçünden de ilerisine varmış ise de her nasılsa maruf olamamış.»[31] Beşir Fuat'ın bu son cümlesi onun irdeleyici bir düşünür olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir.

Beşir Fuat'ın, o dönem Türk toplumunun antenlerinin çekemeyeceği bir dalga boyundan yayın yaptığı, bu yüzden gerektiği kadar etkili olamadığı söylenebilir.

1. *Ahmet Hamdi Tanpınar, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Y. 1976. s. 294.*
2. *Tanpınar, s. 559.*
3. *Güzin Dino, Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğ. F. Y. 1954. s. 48-49.*
4. *Dino, s. 44.*

Ansiklopedi gibi insanlığı kuşatan büyük bir eseri arkadaşı d'Alembert' le birlikte meydana getiren Diderot, kuruntular ve boş hayallerden başka bir esası olmayan Batı edebiyatını ıslah etmek niyetiyle, doğa olaylarını ve eşyayı değiştirmeden; bize göründükleri gibi tasvir eden bazı romanlar yazarak Avrupa'da günümüzde realizm adı altında bilinen ve ün kazanmış olan bir edebiyat akımının doğuşuna yol açmıştır.

Sonradan on dokuzuncu yüzyılın başlarında Stendhal ve Balzac, bu akımı genişletmiş, birincisi psikoloji, ikincisi ise fizyolojiyi esas tutarak insan davranışları üzerinde birçok inceleme yapmışlar, hakikatı dile getiren hikâyeler meydana getirmişlerdi. Ancak o devirde romantiklerin parlak anlatımları halkın gözünü kamaştırdığı için bu akımın (realizmin), gerçek değeri anlaşılamamıştır.

5. *Dino, s. 46.*

Zola, mesleğini, doğayı bir kişilik süzgecinden geçirmekten ibarettir, diye tarif etmektedir. Bir yazarın görevi fotoğrafçılıktan ibaretmiş gibi görünürse de Zola yalnız gözlemle yetinmemekte, gözlemi deneyle kaynaştırarak yazarın düşünme yetisine geniş bir olanak sağlamaktadır.

6. *Dino, s. 47.*

Realistler her şeyden önce yaşanılan dünyanın tasvirini dikkate aldıklarından halk tabakasının içinde bulunduğu düşkülüğü ve sefaleti hak ettiğine inanmıyorlar; bunların kötü durumlarını fakirliklerinin zorunlu bir sonucu olarak görüyorlar. Kötü bir durumun önüne geçmek için her şeyden önce onun gerçek nedenini ortaya çıkarmak gerekir. Realistler de tasvir ettikleri dünyaya bir hekim gibi yaklaşıyorlar. Hekimlikte önemli olan hastalığın nedenini teşhis etmektedir.

Bir hastalığın niteliği bilinmedikçe tedavisi mümkün olmaz.

7. *Les Rougon Macquart, Zola'nın yirmi ciltlik romanı. Fransa'da İkinci İmparatorluk dönemi içinde bir ailenin doğal ve toplumsal tarihi. Bu roman Zola'nın ünlü fizyoloji bilgini Claude Bernard'ın kuramını edebiyata uygulamasıdır. Zola bu romanında, soyaçekim'in tıpkı yerçekimi gibi yasaları olduğunu kanıtlamak ister. (G. Lanson-P. Tuffrau, Histoire de la Littérature Française).*
8. *Dino, s. 47.*

Zola'nın bu konuda yazdığı eserlerin en ünlüsü Les Rougon Macquart adlı romandır. Tamamı yirmi cilt olan bu romanın on üç cildi yayımlanmıştır. Bu romanın bilimsel yönü, bir kişideki hastalığın kalıtım yasası gereğince çocuklarına ve torunlarına geçmesiyle sinirsel bozukluğun devam edip gitmesini, bu soydan gelen kişilerin her birinde, içinde yaşadıkları koşullara göre söz konusu bozukluğun ne şekilde ortaya çıktığını ve ne gibi değişiklikler gösterdiğini belirtir; tarihsel yönü ise III. Napolyon'un, imparatorluğun başına geçişinden Sedan'da yenilgisine kadarki dönemde ortaya çıkan olayları, yine bu dönemde Fransız halkının değişik tabakalarını oluşturan farklı sınıfların yaşamını tasvir eder. Bu eserin ciltleri arasında bir bütünlük bu-

lunmakla birlikte ciltlerin her biri ayrı bir alemi tasvir ettikleri için başlı başına birer roman oluştururlar.

9. *Dino, s. 50.*
10. *Niyazi Berkes, Türkiyede Çağdaşlaşma. Bilgi Y. 1973. s. 331.*
11. *Berkes, s. 335.*
12. *Berkes, s. 335*
13. *Berkes, s. 335.*
14. *M. Orhan Okay, Beşir Fuad. Dergâh Y.*
15. *Okay, s. 141.*

Victor Hugo öleli epey oldu. Şimdiye kadar, düşüncelerini paylaşanlardan hiçbiri yaşam öyküsünü Türkçe'ye aktarmadı. Böyle bir dâhinin yaşadıklarının bilinmemesine vicdanım elvermediği için böyle bir cürette bulunmaya mecbur oldum.

16. *Okay, s. 89.*
17. *Okay, s. 106, Dip notu*

Nice güzel eserler yaratan o beyin için çürümekten başka yapacak bir iş kalmadı.

18. *Okay, s. 142.*

Matematiğe ilgi duymaması üzücüdür. Bu bilime gerektiği kadar ilgi göstermiş olsaydı her şeyi doğru yargılamaya alışır, hayallere kapılmaz ve bazı eserlerinde görülen boş düşüncelere yer kalmazdı.

19. *Okay, s. 145.*

V. Hugo'nun şiirsel hayallere eğilim göstermesi, onu, ciddiyetten yoksun bırakmamıştır.

20. *Okay, s. 154.*
21. *Okay, s. 176.*
22. *Okay, s. 198.*
23. *Okay, s. 126.*
24. *Mustafa Nihat Özön, Türk Dili Dergisi Eleştiri Özel Sayısı, Temmuz 1963.*
25. *Birol Emil, Mizancı Murat Bey Hayatı ve Eserleri, Ed. F. Y. 1979, s. 445.*
26. *M. Şükrü Hanioğlu, Doktor Abdullah Cevdet. Üçdal Y.s. 30-31.*
27. *Okay, s. 61.*
28. *Bilge Ercilasun, Servet-i Fünunda Edebi Tenkit, 1981, s. 73.*
29. *Rauf Mutluay, Gösteri D. Ocak 1982.*
30. *Okay, s. 8.*
31. *Okay, s. 186, Dip notu.*

HEGEL'DE DÜNYA-TİNİ VE KÜLTÜR SORUNU OLARAK «TİNİN SÖYLEMİ»*

ÖNAY SÖZER

«Kimse beni benim kendimden daha iyi tanımaz, ama ben herşeyi söylemiyorum.»

Diderot («Rameau'nun Yeğeni»nden)

I. *İnsan Bireyi Dünya-Tini ile Bir ve Birlikte Düşünebilir mi?*

Hegel'in ünlü başlangıç ilkesine göre Dünya-Tini'nin («Weltgeist») yolu sayısız dolayımlar üzerinden geçen bir dolambaçtır. «Tinin Fenomenolojisi»nde, naiv-aracısız bir bilgiden tözün kendisi olarak tinin bilgisine varmak üzere bilim zorunlu olarak bu uzun yolu tutar. Bu yolda fenomenolojinin sergilemeye çalıştığı her tarihsel biçim yalnızca zorunlu değil, ama aynı zamanda bağlayıcıdır, gerek bireyden gerekse genel Tin'den çok zaman ve sabır ister.[1] Dünya-Tini «uzunluk»un «*Kendindeki*»dir (das «Ansich») bu «Kendindeki» teslim olmaz, her gelişim aşamasında, bütün töre ve geleneklerde, ayrıca her tarihsel Ulus-Tini'nde oyalanmaktan zevk alır. Beri yandan Tin (ya da töz) aynı zamanda «kendi-için»dir, yani bu «Kendindeki»nin «Kendi-için»e dönüşüm devinimi: tözden Özne'nin kendisini bütün sürecin olgun ürünü olarak meydana getiren de bu devinimdir. Fenomenolojik dialektiğin bu iki yanının, yani Dünya-Tini ile Özne'nin, birbirinden ayrı ya da soyutlanmış olarak yalnızca olumsuz birşey kalacakları (Dünya-Tini'nin Özne olmaksızın hiçliğe, tersine Dünya Tini'nin karşı koması olmadan Özne'nin kör bir idealizme varacağı) ortadadır; bu nedenle de töz aynı zamanda bu «Kendindeki»nin «Kendi-için»e doğ-

* *Bu yazı Önay Sözer'in Atina'daki 14. Uluslararası Hegel Kongresinde (6 Nisan 1982) sunduğu bildirinin Almanca aslından yapılan çevirisidir.*

ru olan devinimidir.[2] Peki ama olmakta-olan Özne hantal Dünya-Tini ile bu devinimde karşılaşır mı? Eğer «Kendindeki»nden bir «Bizim İçin», — yoksa bir «Dünya-Tini İçin» değil — oluşacaksa Hegel'de özel bir dialektiğin bulunması gerekmiyecek midir, öyle bir dialektik ki Dünya-Tininin «sabr»ını Özne'nin (bundan şimdi «insan özneleri» de anlaşılıyor) gerçekleştirme dürtüsü ile bağdaştırsın ve (Tözün sürekli Özne'ye dönüşümü yerine) Özne'nin Dünya-Tini ile bir ve birlikte düşünmesini sağlasın?[3] Bu soruya olanaklı bir yanıt, «Tinin Fenomenolojisi»nin bölümlenmesine göre «Törellik» bölümünden sonra, «Ahlaksallık» bölümünden önce ele alınmış olan «kültür» («Bildung») kavramında yatmaktadır, sanırım. Kültür insan bireyinin kültürüdür: ancak Hegel'e göre «bireyin kültürü ve onun kendi gerçekliği tözün kendisinin gerçekleşmesidir». Kültürün kendisinde «bir *kendinin*-bilincince («Selbstbewusstsein») kavranan tinsel bir *Öz*» bulunmaktadır ve bu Öz «kendini *bu kendi için varolan* olarak aracısız bir şimdiki zaman içinde, *Öz*'ü ise kendisine karşı duran bir gerçeklik olarak bilmektedir».[4] Tinsel Öz'ün kendi «aracısızlık»ı içinde ve aynı zamanda «gerçeklik» olarak kendi kendisine karşı duruşu tarzındaki bu kendini-bilişini bireyle Dünya-Tini arasındaki bir çeşit yankılanma olarak anlayabilir miyiz? Kültür bireyin katı gerçeklikle bir hesaplaşması, giderek ona evet-demesi gibi gözükmektedir tam da: onun için acı veren bir süreçtir. Beri yandan Hegel, «Fenomenoloji»nin önsözünde kültürün iki yanını birbirinden ayırdetmektedir: Kültür bir yandan «*belli bireyseliğin özselliğe*» geçişidir, öbür yandan ise «*düşünülen tözün gerçekliğe*» geçişi.[5] Bu ayırımı gözönünde tutarak sorumu daha kesin bir biçimde şöyle sorabilirim: kendinin-bilincinde olan bireyin Dünya-Tininin «Kendindeki»yle karşılaşmasını sağlamak ve giderek yolu kısaltmak üzere, kültürün bireysel yanı genel yanıyla, yani tözün tarihsel bütünlüğüyle ne ölçüde örtüşmektedir? Hegel felsefesinin anlam ve tüm bağlamı gözönünde bulundurulursa, tam bir örtüşmenin olanaklı olmayacağı gün gibi ortadadır. Ancak bu nokta buradaki amacımız açısından önemli değildir, amacımız olanaksızı olanaklı yapmak değil, Hegel felsefesinde eleştirel bir tutamak yakalamak, sonra da belki Hegel'e karşı Hegel'le birlikte daha ileriye doğru düşünmektir.

II. *«Yabancılaşma» ve Kendini-Anlaşılır-Kılma Aracı Olarak Dil*

Gerçi sorunumuzu tanımladık ama bu sorunun ortaya çıktığı yeri henüz kesinlikle belirlemedik. Bireyin kendi kültür oluşumu içinde, tözün gerçekleşme süreciyle karşılaştığı bir nokta vardır: yabancılaşma. Birey bu kendi dünyasını yine kendi yaratmıştır, hem de kültürün kendisinden istediği emek ve çabalarla, ama gel gör ki kendisine ait değildir artık: yalnızca yabancılaşılmış olduğu

için gerçek olarak kalan yabancılaşılmış gerçekliktir o. Aracılı biçimde, bireyin kendisini gerçekleştiren tözle kesişme noktası olan bu aracısız yabancılaşma şimdi «yalnızca dilde geçmektedir».[6] Dilin araştırdığımız sorunun ortaya çıktığı alan olduğunu varsayıyor ve «Fenomenoloji»nin ilgili bölümünde ele alındığı biçimiyle dil konusuna bağlanıyoruz. Ama nedir *bu* dil? Önceden bellidir ki, bu dili kültür kavramı ve onun «yabancılaşma» bağlamındaki işlev tarzı ile bağlantılı olarak ele almak gerekmektedir.

Kendinin-bilincinin kültür eğitim süreci içindeki kaışıtlar, Fransız Tarihi'nin de bize gösterdiği gibi, «soylu bilinç» («das edelmütige Bewusstsein») ve «devlet gücü»dür ve bunlar birbirleriyle dilsel olarak alış-verişte dirler. Bu süreç içinde, ses çıkarmadan yapılan hizmetten (vasalın hizmetinden) dalkavukluğa (soyluların dalkavukluğuna) geçiş tamamlandığında «soylu bilinç» için bir dönüm noktası gelir. Sözü edilen geçiş herşeyden önce dili — daha önce «Tin'in kendisini tam olarak bilmesi ve dile getirmesi» anlamında «henüz Tin» olmayan dili — Tin ile ilişki içine sokar, hem de kendi kendisinin bilincinde olan devlet-gücü biçiminde.[7]

Her iki aşırı ucun, «soylu bilinç» ile «devlet-gücü»nün «kendi» olarak birbirlerinin karşısında durdukları basamağı Hegel «dalkavukluğun kahramanlığı» («der Heroismus der Schmeichelei») diye adlandırır. Bu «kendi»-olma durumunun kazanılmasının her iki yan için de ilk planda *dilsel* olarak gerçekleştiğini göstermeye çalışacağım. Bu dilselliği irdelemek üzere, dil bilimci ve filozof Valentin N. Voloşinov (öteki adıyla Bakhtin)'un, bugünkü dil bilimde daima büyük bir yankı bulmakta olan «iç söylem» kuramından yararlanacağım. Voloşinov/Bakhtin şu ilkeden yola çıkar: «yaşantı bir im aracılığıyla yalnızca dışlaştırılmakla kalmaz,... fakat yaşantı o yaşantıyı yaşayan için de yalnızca imin malzemesinde var olur». Bu ilkeden yola çıkarak Voloşinov/Bakhtin zihin etkinliğinin henüz söylenmemiş sözcükle nasıl bir ilişki içinde olduğunu aydınlatmaya çalışır. Dil gizilgüç biçiminde de olsa sessiz düşünmede de vardır, bu da belli bir iç söylem biçiminde ortaya çıkar: «iç söylemin birimleri *bütünüyle* bir iç monologun bölümlerini andıran çıkışlar ya da bağımsız dışlaştırmalardır... yine de çoğun bir dialoğun karşılıklı sözlerine benzer». Voloşinov/Bakhtin şunu da ekliyor: «Antik düşünürlerin iç söylemi bir iç dialog olarak tasarımlamaları boşuna değildi».[8] Bu iç dialog boşuna değildir, tam tersine varoluşsal bir anlam taşır: Başkalarının söyleminin kendinsenme sürecidir («Aneignungsprozess»), onların «challenge»ı («meydan-okuma») karşısında aynı anda kendi «response»unu («yanıt») hazırlar: «İç söylem dış söylemin bir içsenmesinin («Internalisierung») sonucudur».[9] İç söyleme varan bu içsenme, Voloşinov/Bakhtin'e göre toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir: bu açıdan, ona göre «toplumsal durumun ve tüm pragmatik yaşam

gidişinin tarihsel kaşullarıyla sıkı bir bağımlılık içinde bulunan... değersel (duygusal) karşılıklılık, dialog-içinde-yan-yana-sıralanma yasaları» söz konusudur.[10]

Şimdi bu iç söylem kavramını «Fenomenoloji»nin «dalkavukluğun kahramanlığı»nın ele alındığı bölümlerine uygulayalım. Gönlü-yüce bilinç, doğrudan ve etkin bir biçimde konuştuğu kişiye, «monark»a yönelir ve dalkavukluk yapar. «Dalkavukluk yapma» anlamına gelen Almanca «schmeicheln» sözcüğü olasıdır ki kökbilimsel olarak «streichen» anlamıyla bağlantılıdır. «Schmeicheln» («dalkavukluk yapma») bir çeşit «Streichen», («birşeyi birşeyin üstüne sürme»), okşayarak sürme olarak görülebilir: yani kişiler arasında belli bir değinmeyi içermektedir. Bu nokta, dalkavukluk-yapan dili belli bir ölçüde «öğüt dili»yle («Sprache des Rats») karşıtlaştırır. Hegelce daha önce incelenen bu «dil»de «gururlu Vasal» hiçbir yükümlülük altına girmeksizin «genel en-iyi» üzerine görüşünü dışlaştırmaktadır. Öğüt dili dar anlamında monologsaldır, kendi içine kapalıdır ve yargıya varmayı dinleyene bırakır; *dalkavukluk dili* ise *dialogsaldır: dinleyenden* yargı değil, *karşı-tepki beklenir*. Gönlü-yüce bilinç konuşmayı güder ve bu konuşmada devlet-gücü kendini «sınırlandırılmamış bir monark» olarak tanır. Saraylı ona ne olduğunu söyler, bir övgüden, bir göklere-çıkarmadan başka birşey olmayan Ad'ını verir. Bu göklere-çıkarma aynı zamanda monarkın kişisinin bir canlandırılması, onun kendi adına konuşmaya uyarılmasıdır. Konuşmak isteseydi, yalnızca şunu diyecekti: «L'état, c'est moi». Peki ama dalkavuk nasıl bir «kahraman» olabilir? Kendisi ile monark arasındaki bu dialogu içine koyduğu, «içsediği», düşünmesinin konuşmaya benzer bir etkinliğinde yeniden-ürettiği zaman, kendi «iç söylem»inde kendisi için «kahraman» olur. Monarkın dilinin aslını görmektedir şimdi: kendi övgü-konuşmasının bir yinelenmesidir bu. Monarkın diline vereceği tek yanıt şu noktada oluşur: kendisini (monarkın Ad'ının asıl temeli olan) dalkavukluğuyla kurban etmiştir, bunu bilmektedir, bile bile öyle davranmaktadır. «L'état, c'est moi». — «Kahraman benim ama!» Gönlü-yüce bilincin iç söyleminin bölündüğü karşılıklı sözlerdir bunlar. Bu bilinçle ilgili olarak Hegel'in «konuşan bir refleksion»dan söz etmesi anlamlıdır: kendi kendisiyle konuşan bir refleksion'dur bu, içinden bir dialog gibi bölümlenmiş bir monolog. Kendiyle bu konuşma neye yaramaktadır? Bu soruyu yanıtlarken bu iç konuşmanın birşey iletiyormuş gibi gözükmesine karşılık aslında hiçbirşey iletmeme tarzında ortaya çıkan belirlenimi göz önünde bulundurulmalıdır: İçsenmiş dialog yalnızca bir sözde-iletişimdir. Dalkavukça konuşmanın içsenmesi, gönlü-yüce bilincin kendi için *kendini-anlaşılır-kılmasını* («Sich-selbstverstaendlichmachung») amaçlar (sonuçta da dalkavuğun «kahraman» olduğu ortaya çıkar). Bu bilinçle monark arasındaki dilsel etkileşim ve tepkileşim, içeriği yönünden zaten bu kendini-

anlaşılır-kılmaya bir hazırlıktı. Dalkavukluk dili bu süreççe belirlenmekte ve Tin'in bundan sonraki bütün gelişimi şimdi onun ekseni çevresinde dönmektedir.

«Dalkavukluğun kahramanlığı»nın dilsel bağlamının «iç söylem» örneğine göre bu yorumlanışıyla, saraylının monarkla olan («Fenomenoloji»nin ilgili bölümlerinde sergilenen) tarihsel-tinsel ilişkisinin yalnız dilsel olarak açıklanabileceği söylenmek istenmemektedir. Tam tersine, «iç söylem», Voloşinov/Bakhtin'e göre, bireysel ruhbiliminin «toplumsal durumun tarihsel koşulları»yla kesiştiği yerde durmaktadır; bu nedenle de «ideoloji» sorun-alanına önemli bir giriş oluşturmaktadır. Tinin kültür ve eğitim süreci içinde ortaya çıktığı biçimiyle dil, Hegel'e göre, Tinin gerçek devinimine, dialektik uçların ortaya çıkıp geliştiği ve kendi kendini bilip tanıyan bir dolayımla birleştikleri devinime karşılık olmaktadır. Böylece, örneğin, kendinin-bilincinin «hizmet» ve «onurlandırma» kavramlarını tersine çevirip devlet-gücünün maskesi altında «servet»in bulunduğunu göstermesiyle birlikte — «dalkavukluk»un daha sonraki bir evresinde — monarkın «Ad»ı «boş Ad»a dönüşür. Şimdi bu devinim, tam da Tin (ya da Töz) kültür dünyasında kendisine yabancılaşmış olduğu ve gerçeklik de yalnızca bu yabancılaşılmış anlamı taşıdığı için, gerçektir: Voloşinov/Bakhtin'ce ele alınan, iç söylemin pragmatik-çevresel yönü burada böylece yitirilmektedir. Bundan da anlaşılmaktadır ki, gönlü-yüce bilincin iç söylem yoluyla kendini-anlaşılır-kılması zaten yabancılaşılmış bir biçimde olmaktadır. «Kahraman», monarkın yabancılaşılmış karşıtıdır. Sonra da: bu yabancılaşma zorunlu olarak kendi kendini [ortadan] kaldırmaktadır («sich aufheben»). Ancak bu kalkma («Aufhebung») ile birlikte dilin bağlamsal koşullanmışlığının kendisinden, Hegel'in «mutlak esneklik» diye adlandırdığı, bağlamdan az ya da çok bağımsızlaşmış bir çelişki bilinci meydana gelmelidir.[11]* Dilsel olarak nasıl olanaklıdır bu? Pragmatik-ideolojik gerçekliğin ötesinde dilin taşıdığı hangi anlamdır? Dil ile yabancılaşma biçimindeki ilk kalkmışlığın kalkması arasında bir bağ var mıdır?

III. *«Tinin Söylemi»nin Sorun-çözümleyici İşlevi ve Asıl Çözüm*

«Dalkavukluk dili»ni Hegel «henüz tek yanlı Tin» diye adlandırmaktadır. Her ne kadar soylularla monark arasında dil aracılığıyla belli bir karşılıklı etkileşim olmaktaysa da, gönlü-yüce bi-

* *Hegel'in sıkça başvurduğu «Aufhebung» deyimi şu iki anlamı aynı zamanda içermektedir: 1°* ortadan kalkma *(hayırlanma); 2° böylece ortadan kaldırılan şeyin* daha yüksek *dialektik bir bireşimin içine girmek üzere yine de varlığını sürdürmesi. Türkçedeki benzer iki anlamlı «kalkma» sözcüğü bu anlam-işlevlerini üzerine alabilir sanıyorum.*

lincin söylemi bundan tek başına bir *birlik* yaratamamaktadır. Onun kendini-anlaşılır-kılması devlet-gücünün «kendindelik»i («Ansichsein») karşısında etkisiz kalmaktadır. Nasıl olup da — hem de dilde — bir birlik meydana gelebilirdi? Hegel'in yanıtı şudur: Kendinin-bilinci kendi gizilgüç halindeki, her bir üyesi ötekine karşıtlaşmış çoğulluğunu dile döktüğünde, kendisinin düşman, birbirini dışlayan kişiliklerin — ya da ögelerin — bağımsız güçlerine «mutlak parçalanmışlık»ını sonuna kadar yaşadığında, ancak o zaman. Dalkavukluk dilinde yalnız bir kişi (yani gönlüyüce bilinç) Başkası'nın (monarkın) ne olduğunu söylüyordu. Oysa şimdi herkes konuşmakta, ne olmadığını söylerken, ne olduğunu anlatmaktadır. *Herkes ilkin kendisi karşısında Başkası ve böylece Başka'ları karşısında Başkasıdır.* Ögelerin bu korkunç dialoglaşması, «parçalanmışlığın dili» diye bilinen bu dialoglaşma bizi «Tinin söylemi»ne vardırmaktadır: şimdi bu kavramı Hegel'in Diderot'nun yapıtı «Rameau'nun Yeğeni»nden yaptığı ünlü alıntının ışığında daha yakından incelemek istiyorum.*

«Rameau'nun Yeğeni», XVIII. yy. Fransasının felsefi-yazınsal tanığı olan bu metin, «yabancı söylem» dilbilimsel sorunu için ilginç örneklerle doludur. «Yabancı söylem»in tanımını Voloşinov/Bakhtin şöyle yapıyor:

«'Yabancı söylem' *söylem içindeki söylemdir, dışlaştırma içindeki dışlaştırma,* fakat aynı zamanda *söylem üzerine söylem, dışlaştırma üzerine dışlaştırma*».

Asıl söylem içindeki yabancı söylem (dolayısıyla yabancı söylem üzerine söylem) örneği olarak yalnızca basit bir alıntı değil, daha başka ilginç durumlar da göz önünde bulundurulmalıdır: «yabancı dışlaştırmanın... söylemin ve onun sözdizimsel kuruluşu içine özel kurucu öge olarak, deyim yerindeyse, etiyle kanıyla girdiği» durumlar. Bu biçimde, söylemin yeniden verilişiyle bireysel yabancı söylemin göreceliği (örn. bir roman kahramanının yanıt ya da monologlarında olduğu gibi) adamakıllı vurgulanabilir. Yabancı söylemle yazarın onun üzerine olan yorumunun iç içe geçip bir olduğu bu aktarma üslubunu Voloşinov/Bakhtin genel anlamda «renkli üslup» («malerischer Stil») diye adlandırmaktadır.[12] «Rameau'nun Yeğeni»nde yalnızca bu üslup başat değildir, yapıtın içeriği de bununla tam bir uyum içindedir: dialogun baş konuşucusu olan Rameau'nun yeğeni daima, olduğundan başka biri, ünlü Rameau'nun şu yeğeni değil de, duruma göre prens, bakan, bilgin, bankacı, müzikçi vb. olmak istemektedir. «Olduğum gibi bütünüyle bir başkası olmak istiyorum, bir öke, büyük bir adam olmaya da göze alarak».[13] Mimik ve davranışlarıyla, ama özellikle konuşmasıyla sürekli bu Başkası'nı oynamaktadır.

* *Bu yapıt Adnan Cemgil'in çevirisiyle (İstanbul 1982) yayımlanmıştır. Bu metindeki göndermeler aynı yapıtın Goethe'ce yapılan çevirisinedir.*

Yazarla konuşmasında, Rameau'nun yeğeni, kendi boş gurur-la dolu yaşamından söz eder ve kendisi için dilediği ikinci nüshalardan başka birşey olmayan insanları canlandırır. Buna uygun olarak söylemi de çeşitli yabancı söylemlerin dolaylı söylem, dolaysız söylem ve «sözde-dolaysız söylem» («uneigentlich direkte Rede») — dolaysız söylemin ses tonuyla dolaylı söylemin fiilbiçiminin karışmasından oluşan melez söylem — biçimlerinde aktarılmalarına bölünür:* kendi kendisiyle konuşur, bir Başkası olarak kendi kendisiyle konuşur, olmak istediği bir Başkası olarak konuşur ve ona yine kendi yanıt verir, kendisi olarak bir başka zaman ve yerde başka biriyle konuşur vb. Böylece söylemi, başka insanlarla olan dialoglarının aktarılmasıyla belirlenir. Yabancı söylemin aktarılması çerçevesi içinde Voloşinov/Bakhtin iki ögeyi birbirinden ayırdetmektedir: yabancı söylem ve iç söylemde hazırlanan, kendisi de ayrıca belli bağlamda gerçekleşen karşılık. Ele aldığımız metin yönünden bu ayırımın önemi nedir? Rameau'nun yeğeninin verdiği karşılıkların türü nedir? Aktardığı hemen her dialogta, verdiği karşılıklar da kendisinin değildir: *oynamak istediği bir Başkası'nın karşılıklarıdır bunlar* (örneğin kendisine müzikçi süsü verir ve bir matmazele piyano öğretir). Kendi söylemi, gerçek anlamda yabancı söylemin yanında aktarılmış bir *başka* yabancı söylemdir (böylece bir Başkası karşısında Başkası olur). Ama yalnız bu da değil. Gerçek anlamda yabancı söylemin aktarımının kendisinde gerçekleştiği bağlam, yalnızca bu türlü yabancı söylemlerden örülmüş bir örgüdür (Başkası olarak kendisiyle sürekli konuşması). Hep bir Başkası olduğu için de sık sık kendisiyle çelişir. Genelgeçer görüşlerle de çelişir hatta: Erdem ona göre kötülüktür, kötülük de erdem vb.[14] «Çılgınlıkla karışmış doğru düşünceler»in bu bağlamını, Hegel'in «Tin'in söylemi»ni belirlemek için yararlandığı, müzikçiyle ilgili mecaz en iyi bir biçimde anlatmaktadır: «İtalyanca, Fransızca, trajik, komik, çeşit çeşit otuz aryayı toplayıp karıştırmış olan» çılgın bir müzikçidir söz konusu olan. «... hemen bir basla cehennemin dibine kadar iniyor, sonra boğazını temizliyor, tiz bir sesle havaları parçalıyor, duruşuyla, davranışıyla, görünüşüyle şarkı söyleyen çeşitli kimselere öykünüyordu, sırayla, ateş püskürerek, yatışmış, yalvararak ve alayla».[15]

«Tinin söylemi»ni Diderot'nun yapıtındaki Rameau'nun söylemiyle ilkin ortaklıklarını vurgulayarak karşılaştıralım: «Dilin parçalanmışlık»ı üzerinden kendisine varılan «Tin'in söylemi», içsel olarak Rameau'nun söylemini simgeleyen «müzikçinin çılgınlık»ını kendine örnek almıştır tam da. Hegel, bu söylemde ortaya

* *Bu dilbilimsel konu için G Lerch'in Balzac'tan verdiği örnekler: Bağırdı:* «Babam senden nefret ediyor!» *(dolaysız söylem); Babasının ondan nefret ettiğini bağırdı (dolaylı söylem); bağırdı,* babası ondan nefret ediyordu! *(sözde-dolaysız söylem) (Bakthin, a.g.y., s. 212).*

konulmuş olan, bir «kendi kendisi için açık karışıklık»tan söz eder ve şimdiye kadarki konuşmayı «basit bir bilincin söylemi» olarak Tin'in çoksesli söylemi karşısında «tek heceli» bulur. Ancak «Tin'in söylemi» aynı zamanda, bu çokseslliliğin, «yetkin dil»in bilincidir.[16] Şimdi, Rameau'nun söylemini *bir bütün* olarak ele alırsak, onun aslına bakılırsa sözde-dolaysız bir söylemin birlikli-devingen bağlamına benzer bir bağlam oluşturduğunu ve bu anlamda anlaşılabileceğini göreceğiz. Dilbilgisel olarak, yalnızca dolaylı ve dolaysız söylemleri değil, sözde-dolaysız söylemi içerdiğini yukarda belirtmiştik. Şimdi, Rameau'nun yeğeninin daima Başka'larının ses ve üslubuyla konuşmakla birlikte temsil-eden kişi olarak kendisi kalmasını ve bu nedenle de Başka'larını yalnız üçüncü kişi olarak canlandırmasını göz önünde bulundurarak, bu söylemin *işlevi yönünden* de bir sözde-dolaysız söylem olduğunu söylüyoruz. Fakat böylelikle Rameau'nun tüm söylemi *bir iç söylem görünüşü* kazanmaktadır: «Sözde dolaysız söylem... insanın kendi kendisi için (iç söylemde) yabancı bir söylemi (durumla ilgisini kurarak) canlandırdığı söylem biçimidir».[17] Rameau'nun yeğeni kendi iç söyleminde başka «ben»leriyle konuşur. *Bu iç söylem, birbiriyle çelişen söylem ve karşı-söylemlerin belli bir noktada karşılaşmasını sağlayarak, bir «sorun-çözümü»nü amaçlar.* «Sorun-çözümü» sözcüğünü, Elmar Holenstein'in «iç söylemin başat işlevi»ni saptamaya çalışırken ona verdiği anlamda kullanıyorum. Rameau'nun yeğeni şöyle der: «Tartuffe'ü mü okuyorum, istersen bir ikiyüzlü ol, derim kendi kendime, ama bir ikiyüzlü gibi konuşma. Sana yarayacak kötülükleri hatırından çıkarma, ama seni gülünç yapacak ses ve davranışlardan sakın».[18] Ama şimdi o, gülünç olma pahasına *konuşuyor* ve konuşuyorsa, bundan bir amacı vardır: sorun-çözümü. Bu nokta «Tin'in söylemi» için de geçerlidir. Daha önce dalkavukluk dilinin kendi ereği yönünden gönlü-yüce bilincin kendini-anlaşılır-kılma süreci olduğu ortaya çıkmıştı. Aynı dialoglaştırıcı-monologsal eğilim (iç söylemin eğilimi) yalnızca daha güçlenmiş olarak kendini yinelemektedir şimdi, öyle ki kendini-anlaşılır-kılma gerçek anlamda sorun-çözümünün bir ön aşaması olarak kavranabilmektedir. *Başlıca anlamında «yabancılaşma» olarak kültürün dili ilkin Tin'in sorununun çözümüne yönelir ve bu ereğiyle belirlenir.* Açıktır ki, çelişik söylemlerin çözülme gerekçesi Hegel'de Rameau'nun yeğeninkinden daha derinlerde yatmaktadır. Hegel'in metnini aralarındaki bağlantıya karşın Diderot'nunkinden uzaklaştıran ve aydınlatılmasını başlangıçtan beri kendimize görev edindiğimiz noktaya geliyoruz böylece.

«Tin'in söylemi»nin birinci derecede vardığı çözüm, «Tin'in kendi karışıklığından *Tin olarak* kendine geri dönmesi»dir.[19] Her ne kadar Diderot'nun çılgın müzikçisi de «derin bir uykudan ya da uzun bir dalgınlıktan» uyanır ya da kurtulur gibi kendine gelirse

de, bundan amacı kendi kendini yorumlamaktan başka birşey değildir. Rameau'nun yeğeni açıkça söyler: «Pantomim yaparken kendimi çok iyi anlıyorum».[20] Eğer Rameau olarak kalmak istiyorsa kendine gelir gelmez, yine hemen pantomimlerine başlamalıdır. *Onun sorununun çözümü tam da sorunun öteki yüzüdür.* Bu anlamda onun için ya hiçbir çözüm yoktur, ya da yalnızca bir tane vardır: toplumda geçerli başka her çeşit çözümün salt tersine çevrilmesi. Hegel'de durum başkadır: Tersine-çevirmenin sınırı Tin için, bunun kalkmasıyla («Aufhebung») birlikte «daha yüksek bir bilince erişmesi»nde ortaya çıkar. Tüm olanaklı içeriklerini dil aracılığıyla kurtara kurtara, artık kurtulan ile kurtarılan arasında bir ayırımın kalmadığı son-geçerli bir kurtarma işlemine varmalıdır. Bu da pekala olabilir Hegel'e göre, çünkü burada söz konusu olan Rameau'nun yeğeni gibi bir birey değildir, kendi karışıklığının kaldırılmasından sonra da Tin olarak kalan Tin'in kendisidir. Hegel «tüm bu karışıklığın kendi kendini dinleyen çınlaması»ndan ne kadar da güzel söz ederken, yabancı söylemin (hatta insanın yabancılaştığı kendi söyleminin) içsenmesinin soru-n-çözücü işlevinin pekala bilincindedir. Bu karışıklıktan kurtulmanın yolu doğanın suçsuzluğuna geri dönmek değildir, hayır, kendi kendini içseyen, kültürün Tin'indedir. «Kendi kendini dinleyen çınlama» parçalanmışlığın dilinin içsendiğini anlatır. İçsendiğinde de, «gerçek dünyanın kendi kendisi üzerinde gerçekleştirdiği reflekSion»un bir parçasıdır artık, bununla da Tin'in kültür tarihinde yeni bir dönüm noktasına erişilmiş olur.[21]

Özetleyip yineleyelim: Yukarda, tüm kültür ve eğitim sürecinin bireyin emrine hazır bulunması gerektiğini belirtmiş ve onun dil aracılığıyla, tözün tarihsel gerçekleşme biçimiyle hesaplaşıp hesaplaşamıyacağını ve böylelikle Dünya-Tini'nin gerçek dünyasına bir bakış atıp atamayacağını sormuştuk. Bu soruyu yanıtlarken şuna dikkat edilmesi gerekir: her ne kadar parçalanmışlığın diliyle daha önceki bütün aşamaların asılsızlığı ortaya çıkarılmış oluyorsa da, bu korkunç karışıklığın karşıtları, ancak Tin dialektik süreçte daha yüksek bir aşamaya geçtiği zaman, birbirleriyle bağdaşıp gerçek bir *birliğe* kavuşabilmektedir. Bundan sonra varılan aşama «salt görü ve Aydınlanma» aşamasıdır. Bu aşamanın — Devrim'in meydana getirdiği «mutlak özgürlük»ten başka birşey olmayan — sonunda «bütünüyle kendine dönmüş olan Tin kültürün bu ülkesini bırakır ve başka bir diyara, ahlaksal bilincin ülkesine göçer».[22] Kültürün son ereği, kültürün bu yoldan sona erip tamamlanmasıdır. Gerçi «Tin'in kendi üzerine ve kendinden söylemesi» sorun-çözücü bir iç söylem olarak iş görmektedir ama asıl *çözüm* tözden, dialektik bir «yukarı»dan gelmektedir. Kültür yoluyla dolambaç yakınlaşmıştı ve dolambaç olarak yaşanmıştı. «Tinsellik dolu dil» gerçek dünyaya bir bakış atılmasını sağlamıştı, an-

cak çatışkıdan çıkış yolunu dil kendi başına bulamamaktadır. Bilinç kendini «tüm koşulların kendi kendini parçalayan doğası ve bunun bilinçli parçalanması» olarak tanımış, *bilinciyle kendisi olmanın boşgururuna ermiş*, kendi dilsel anlatımını da birlikte getiren bu boşgurur önünde Dünya-Tini de bir yüzüyle kendini açıklamıştır ama çözüme dilin bilinciyle varılamamaktadır.[23] Dil yalnızca gerçek gücü «yargılamak»tadır, ama bunu «kavramak»ta değildir. «Fenomenoloji»nin «kültür»le ilgili bölümü böylece sona erer.

IV. *«Kültürün Dili» Hegel'in Diline Örnek mi Oluşturmaktadır?*

Yukarda koyduğumuz sorunu yeniden yakalayıp geliştirmemize izin verecek başka bir bakış açısı var mıdır acaba? «Fenomenoloji»de Hegel, «Rameau'nun Yeğeni»ndeki çılgın müzikçiyle ilgili yeri alıntılayıp yorumlamaktadır: bu alıntı ve onu izleyen yorumla o bölüm, «yabancı söylem» olarak, yazarı Diderot'nun amacını aşan yeni bir anlam kazanmıştır. Bu anlam nedir? Diderot ile Hegel arasındaki bu «dilsel etkileşim» nasıl işlemekte ve neye yaramaktadır? Eğer böyle bir etkileşim oluyorsa, bu Hegel'in söyleminin içinde olmaktadır. Yukarda, dilin iç söylem biçiminde bağımsız yabancı dışlaştırmaları içseyerek nasıl sorun-çözücü bir işlevi gerçekleştirdiğini göstermeye çalışmıştık. «Tin'in söylemi»nde de durum buydu. Bu konuyu daha da genişletip *gerekli değişikliklerle* Hegel'in dil ve söylemine uygulayabiliriz: Tanınmış yapıtların yazarı olarak Hegel'in kendisi metinlerinde nasıl bir sorun-çözümünü, «birey/kültür, Dünya-Tini, tözün gerçekleşmesi» sorun karmaşası için bir çözümü denemiştir? Daha doğrusu: kendisi şu «yazar» denen birey olarak Dünya-Tini'nin dolambaçlarıyla nasıl hesaplaşmıştır? Bu bağlamda belki de «Tinin Fenomenolojisi» bütünüyle bir «yolun kısaltılması» (aynı yapıtın «Önsöz»ünde kullanılan anlamda bir «Abbreviatur») olarak görülebilecek midir? Sonra da, Rameau'nun Yeğenine benzer bir yoldan dilsiz tarihsel kimlikleri dillendirdiği tüm felsefe tarihinin «yabancı söylem»lerini — dolaysız ya da dolaylı söylem biçiminde — *bir*likli olarak yeniden verdiği için de, Rameau'nun yeğeninin söyleminin Hegel'in söyleminin anlaşılması için bir örnek olarak değerlendirilebileceği ortaya çıkmayacak mıdır? «Tin'in Fenomenolojisi»nin içeriği (Tin'in kültür süreci içinde ve onu aşarak ilerleyişi olan bu içerik), yapısal bir biçimde yazıya dönüşmekte olan, Hegel'in iç söylemiyle nasıl bir ilişki içindedir? Bu açıdan, daha yüksek bir basamağa dialektik geçişin kendisi («kültür»ün özünün zorunlu bir koşulu olarak göz önünde bulundurmamız gereken bu geçiş) yeniden sorun olmayacak mıdır, tabii başka bir düzeyde, Hegel'in söylemi düzeyinde? Bu düzey de Hegel'in dilsel davranışını gerçek bir dünyada-

ki «etkileşim» olarak bütün «ideolojik» sonuçlarıyla varsaymayacak mıdır?

Kojéve, Hegel'e göre tek-varlığın genelle bireşiminden söz ederken, şöyle yazmaktadır:

«Bu bireşim mutlak bilginin yetkin dilinden başka bir yerde gerçekleşmemektedir, kendini (bütünüyle Hegel kalarak) evrensel insan (Tin) olarak açıklayan Hegel'in kendi dilinde, fenomenoloji olan o dilde».[24]

Ama nasıl olup da «Fenomenoloji»nin dili mutlak bilginin «yetkin dili»ne dönüşmektedir? Hegel'in söylemi, «Tin'in söylemi»ne (dolayısıyla Rameau'nun yeğeninin söylemine) olan yapısal benzerliğine göre, «çınlama»sı içinde kendi kendini nasıl işitmektedir? *Kendi kendisiyle çelişen tek-varlığın olmakta olan genelle bireşimini* bu yapıya göre araştırmaktır burada söz konusu olan. Dünya-Tininin yolunun «uzunluk»u karşısında bireyin kendi kendisiyle ilişkisinin gittikçe daha çok sorun olduğu bu gerçek dünyada Hegel'in metni ve dolayısıyla felsefesine karşı görevimiz bugün bu noktada belirlenmektedir.

1. *G.W.F. Hegel: Phaenomenologie des Geistes, Hamburg 1952, s. 26-27.*
2. *a.g.y. s. 558-559.*
3. *Karş. Theodor Litt: Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg 1953, s. 129.*
4. *Hegel: a.g.y., s. 353, 350.*
5. *a.g.y., s. 27, 351.*
6. *a.g.y., s. 352, 362.*
7. *Hegel: a.g.y., s. 364-365.*
8. *Valentin N. Voloşinov: Marxismus und Sprachphilosophie, Frankfurt/M 1975, s. 77, 90.*
9. *E. Holenstein: Von der Hintergehbarkeit der Sprache, Frankfurt/M 1980, s. 123.*
10. *Voloşinov: a.g.y., s. 91.*
11. *Hegel: a.g.y., s. 366, 368.*
12. *Voloşinov: a.g.y., s. 178, 185-186.*
13. *Diderot: Rameaus Neffe (Goethe çevirisi), Stuttgart 1977, s. 13-14.*
14. *a.g.y., s. 54.*
15. *a.g.y., s. 28, 72. Karş. Hegel: a.g.y., s. 372,*
16. *Hegel: a.g.y., s. 373, 370.*
17. *E. Holenstein: a.g.y., s. 130, 131.*
18. *Diderot: a.g.y., s. 52.*
19. *Hegel: a.g.y., s. 374.*
20. *Diderot: a.g.y., s. 91.*
21. *Hegel: a.g.y., s. 374.*
22. *a.g.y., s. 350.*
23. *a.g.y., s. 376.*
24. *A. Kojève: Introduction à la lecture de Hegel, Paris 1947, s. 126.*

CHRISTOPHER CAUDWELL

MURAT BELGE

Otuzlara gelindiğinde, Stalin'in Sovyet toplumu üzerinde olduğu kadar, dünya komünizmi üzerindeki egemenliği de olabileceği kadar kesinleşmişti. Bunun, başka alanlarda olduğu gibi, sanat ve edebiyatın hem üretimi, hem de değerlendirilmesi üstüne etkilerinin olumlu olmadığı söylenebilir. Düşünce standartlaştı, kalıplaştı. Gene de, bu dönemde, sanat eleştirisinde çok ilginç bir kişiliğin ortaya çıktığını görüyoruz: Christopher Caudwell.

Asıl adı Christopher St. John Sprigg olan Caudwell 1907'de doğdu ve 1937'de, İspanya İç Savaşı'nda, Jarama Nehri çarpışmasında öldü. 1934'ün sonlarında Marksist düşünceyle tanışmış, Cornwall'da Marx, Engels ve Lenin okuyarak bir yaz geçirmişti. Bundan sonra Komünist Partisine (Poplar dalından) üye oldu. Daha önce otomobiller ve havacılık üstüne çalışmış, birtakım icatlar yapmış, bu konularda kitaplar yazmış, ayrıca da yedi dedektif romanıyla şiirler yayımlamıştı. Marksist olarak hayatının aşağı yukarı üç yıl sürdüğü düşünülürse, bu kısa dönemde, *Illusion and Reality, Studies in a Dying Culture* ve bunun devamı olan *Further Studies, The Crisis in Physics* (bunu bitiremedi) gibi kitaplar yazmış olması gerçekten şaşırtıcıdır. İspanya İç Savaşı patlak verdiğinde, dünya komünistleri gibi Britanya Komünist Partisi de Cumhuriyetçileri destekleyen etkinliklere girişmişti. Poplar dalında para toplanıp bir cankurtaran arabası satın alındı. Caudwell de bunu Fransa üstünden İspanya'ya götürmek üzere seçildi. Oraya varıp Halk Ordusunun yardıma ihtiyacı olduğunu görünce kalıp Cumhuriyetçilere katılmaya karar verdi. Bu sırada kardeşi, parti yetkilileriyle ilişkiye geçmiş, Caudwell'in yazdıklarını da göstererek onu geri çağırttırmaya çalışıyordu. Sonunda bunu başardı ama telgraf gelmeden birkaç gün önce Caudwell cephedeki ilk gününde vurulup ölmüştü.[1]

Caudwell'in bir özeliği, resmî eğitim görmemesiydi. On beş yaşına girmeden okulu bıraktığı için, kuşağının başka komünistleri gibi Marksizmi üniversitede, yani akademik bir çerçeve içinde öğ-

renmedi. Partiye katıldıktan sonra da yerel dalda oldukça izole bir partili militan hayatı yaşadı (parti gazetesi satmak veya sokak konuşmaları yapmak gibi etkinlikleri vardı). Öldüğü zaman, partinin üst kademesindekilerce tanınmıyordu. Kuşağının başka parlak edebiyatçıları, Ralph Fox ve John Cornford gibi genç yazarlar da İspanya İç Savaşı'nda ölmüş, ölümlerinden kısa süre sonra parti yayın organlarında anılmışlardı. Caudwell'in ölüm haberi daha geç yayımlandı. Yazdıkları konusunda da çok az kişinin bilgisi vardı. Öğretim kurumlarından geçmemiş olmasına rağmen, ne kadar çok okuduğu yazdıklarından bellidir. Marksist bir estetik teorisi geliştirmeye çalışırken, bir yandan felsefe, sosyoloji, antropoloji ve psikolojiye dalmış, bir yandan biyoloji ve fizik gibi doğa bilimlerinin alanına girmişti.

Üniversiteye gitmeden çok okumuş olmanın yanısıra, günün Marksist aydınlarıyla tanışmamasının sonuçları, yani eseri üzerindeki etkisi aslında daha olumlu olmuştur. Çünkü böylece Caudwell bu çevrelerde varolan çeşitli ortodoksluk eğilimlerine boyun eğmek zorunda kalmaksızın düşüncesini özgün bir biçimde geliştirebilmiştir.

Caudwell'in eserinin çapını daha iyi kavramak için onu ilkin İngiltere'deki, kendine yakın yaşlarda edebiyatçılarla karşılaştırmalıyız. İngiltere, otuzlarda, Marksizmle daha yeni yeni tanışıyordu. Dünyanın ilk kapitalist ülkesi olduğu, güçlü bir işçi sınıfının uzun süreden beri önemli bir ekonomik ve politik mücadele verdiği, ayrıca da Marx'la Engels'in hayatlarının uzun bir dönemini geçirdiği ülke olduğu halde, Marksizm İngiltere'de çok az yayılmıştı. Bir İngiliz solu vardı ama, Marksist değildi. Otuzlarda, edebiyat yanı ağır basan bir aydın Marksist hareketi belirdi. Fakat bu aydın hareketi ne Komünist Parti'nin kitle bağlarını kayda değer bir biçimde derinleştirmeyi başarabildi, ne de kendi içinde parlak bir teorik atılım yapmayı. İngiltere'nin ilk önemli Marksist aydını William Morris (1834-96) gibi bu kuşağın üyeleri de öncelikle ahlâkî bir seçme yaparak Marksist oldular. Seçmelerinde, ülkelerinin Püriten ahlâk geleneğinin payı büyüktü. Bunların önde gelenlerinden biri olan Alick West'in ölümünden sonra yayımlanan derleme yazılarına bir önsöz yazan karısı Elisabeth West, kocasının Marksizmiyle daha önceki Hıristiyan inançları arasındaki uyumluluğa, tam bir teorik masumiyetle dikkat çeker:

> Onu Marksizme getiren entelektüel odiseia'da Hıristiyan vicdanı da rol oynadı; bir komünist olarak, on dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında İskoçya Kilisesini terkedip evanjelik harekete katılan «non-conformist» ataların sarsılmaz ahlâkî standartlarını gözle görülür biçimde sürdürdü. Alick West yüz yirmi yıl sonra, ancak politik ve ekonomik sistemi değiştirerek insanın kardeşli-

ğini sağlamanın mümkün olduğunu söyleyen komünist inanca kendini bağladığında, aynı kararlı karşı çıkış ruhunu sergiledi.[2]

Bu yargı, West için olduğu kadar, o dönemin başka birçok Marksisti için de geçerliydi. West'in yanısıra Henderson, Charques, Klingender gibi Marksist eleştirmenler görmekteyiz. Ama bütün bu kuşak içinde, teorik ürünlerinin niteliği Caudwell'e en fazla yaklaşanı, gene onun gibi genç yaşta İspanya İç Savaşı'nda ölen Ralph Fox'dur. *The Novel and the People*[3] adlı eseri, o dönemde, hiç değilse partili çevrelerde, en fazla tutulan Marksist edebiyat incelemesi örneğiydi. Fakat geçen zaman Fox'dan çok Caudwell'den yana işledi. Fox'un kitabı, belli bir dönemde düşünülüp söylenenleri yansıtmanın tarihî önemi dışında canlılığını yitirmiştir, ama Caudwell'in ürünleri, biz bunların tezlerine katılmasak bile, hâlâ kafamızı zorlayan, soru sordurtan nitelikte eserlerdir.

Bu Marksist kuşağın yerli edebiyatla ilişkisi de oldukça ilginçtir. Kitapları okunduğunda, hemen hemen hepsinin Romantik şiir geleneğinden derinlemesine etkilendiği görülür. Aslında, devrimciliği seçmelerine yol açan formasyonlarında bu edebiyatın da etkileri vardır. Dolayısıyla, romantizmi yadsımaz, devrimci edebiyatın da birkaç değişiklikle bu gelenekten türetilebileceğini savunurlar. Bu konuda, pek çok bakımdan kuşağının bir prototipi olan Alick West'in söylediklerine bakalım:

> Devrimci değişime inanan, ama işçilere inanmayan romantikler, tutarlı bir toplumsal eylem rotası bulamadıkları için kendilerini toplum dışına düşmüş kimseler gibi gördüler ve bu da bireycilik geleneğini güçlendirdi. Dolayısıyla romantizm edebiyatın toplumsal karakterini sürekli vurgular, ama toplum dışına sürülmüş bireyi tipik kahramanı olarak gösterdiği için kendisiyle çelişir.[4]

West'e göre, romantizmdeki bu «ben»in «biz»e dönüştürülmesiyle, beklenen devrimci edebiyat kurulacaktır. Şüphesiz, romantik edebiyatın daha sonraki çağlarda «devrimci» diye nitelenebilecek yanları vardır. Böyle olmayan yanlarıyla birlikte dünya kültür tarihine katkılarda bulunduğuna, büyük güzellikler yaratabildiğine de şüphe yoktur. Gene de, West'in önerdiği basit değişimin romantizmden devrimci (Marksist anlamda) bir edebiyatı çıkaracağını düşünmenin kendisi de bir tür romantizm olur. Caudwell, biraz sonra göstermeye çalışacağım gibi, romantizm sorunsalının büsbütün dışına çıkmamıştı; ama bu sorunsalın ondaki etkileri şüphesiz ki çok daha derin bir düşünsel karmaşa içinde kendilerini belli ederler.

Caudwell'in romantizmle ilişkisinin niteliği çok daha karmaşık olduğu için, bir hayli ayrıntılı bir biçimde anlatılması gerekmek-

tedir. Bu nedenle, romantizmin özellikle İngiltere'deki gelişmesi ve kendinden sonra da yaşamaya devam eden etkileri üzerinde duracağız. Fakat bu noktaya gelmeden önce, Caudwell'in varmış olduğu sonuçları gözden geçirmek daha yararlı olacak sanıyorum. Onun Marksist estetiğe özgün katkısının ne olduğunu, biraz şematik bir şekilde gördükten sonra, yeniden başa dönüp, bu noktalara nasıl geldiğini araştıralım.

Estetikle ilgili asıl kitabı *Yanılsama ve Gerçeklik*'dir.[5] Öbür önemli eser, *Studies in a Dying Culture* (ve bunun devamı)[6] estetikten çok eleştiri öğelerini taşır ve edebiyattan çok burjuva ideolojisinin eleştirisi olduğu da söylenebilir. Onun için, Caudwell'in estetik teorisini özetlerken öncelikle, Türkçe'ye çevrilmiş olan *Yanılsama ve Gerçeklik* üstüne konuşacağım.

Kitabın, «Şiirin Doğuşu» başlığını taşıyan birinci bölümünde Caudwell ilkel toplumlarda şiirin işlevi üzerinde durur. Din, tarih, büyü ve hattâ tıbbın en eski anlatım aracı, «günlük konuşmanın yüceltilmiş bir biçimi» olarak tanımlanan şiirdir. İşlevi, «ekonomik»tir:

> Bu açıdan bakıldığında, kültür ekonomik üretimden, şiir de toplumsal örgütlenmeden ayrılamaz. Türün sıradan biyolojik özelliklerine tamamen karşıt dururlar. Öyleyse şiir, özünde ırksal, ulusal, genetik ya da özgül bir şey olarak değil, ekonomik bir şey olarak ele alınmalıdır.[7]

«Ekonomizm» ve «indirgemecilik» kokan bu yargının eleştirisini sonraya bırakıp özetimize devam edelim. Aynı bölümde, şiirin çalışmaya eşlik ettiğini, ortak çalışma için zorunlu olan «ortak duyguyu» dile getirdiğini, bu nedenlerle de işlevinin ekonomik olduğunu görürüz. Caudwell daha sonra geliştireceği «bilim/sanat» ayrımının temlini de bu ilkel topluluğa yerleştirir:

> Alet, insanların ellerinin miras kalmış biçimini değiştirmeksizin eli yeni bir işleve alıştırır. Şiir, insan yüreğinin ebedî isteklerini değiştirmeksizin yüreği yeni bir amaca alıştırır.[8]

Bunu biraz açalım: alet, insanın doğa bilgisinin artmasıyla değişip gelişiyor. Burada *çizgisel* (linear) bir gelişme modeli var. Şiir ise *ebedî* istekleri dile getiriyor. Demek ki buradaki hareket *döngüsel*. Özgül amaçlar değişebiliyor, özlemler ebedî kalıyor. Bölümü şöyle noktalıyor Caudwell:

> Şiirin *doğru*'su, şiirin soyutça önerdiği — olgusal içeriği — değil, toplumdaki dinamik rolüdür — yani ortaklaşa duygu içeriği.[9]

Bundan sonraki bölümün başlığı «Mitolojinin Ölümü»dür. Caudwell'e göre mitoloji, henüz şiirden ayrılmamış dindir. Onun için de evrenin mitolojide algılanışı şiirseldir. Mitolojinin yanılsaması ile şiirin yarattığı yanılsama aynı şeydir. Ancak sınıflaşmanın ve işbölümünün ortaya çıkmasıyla mitoloji ölür, din doğar. Dünya tarihinde bu geçişin gerçekleştiği çağ olarak İ.Ö. 5. yüzyılın Atina'sını alan Caudwell, Platon ve Aristoteles'in sanat teorilerini gözden geçirir Her ikisine de değer vermekle birlikte, aklı daha çok Aristoteles'e yatmaktadır. Onun sanatı hem bir *mimesis* (gerçekliğin yansıtılması), hem de bir *katharsis* (arınma) olarak görmesi, yazarın kendi eğilimlerine de uygundur. Ayrıca, yansıtma işlevini modern roman ve düzyazı tiyatroya ayıran Caudwell, çağdaş şiirde mimesisten çok arınmanın geçerli olduğunu söyleyerek bitirir bu bölümü.

Bundan sonraki dört bölüm daha çok bir şiir tarihi özelliği taşıdığı için bizim açımızdan çok önemli değil. Ancak Caudwell bu bölümlerde, sınıflı topluma geçişten sonra, topluluğun «ortaklaşa duygu»sunun ortadan kalktığını, buna bağlı olarak da şiirin işlevselliğini kaybetmeye başladığını ileri sürüyor. Özellikle de burjuvanın bireyciliği, özgürlüğü bireysel bir olay gibi görmesine, bireysel kahramanlar (Faust, Hamlet, Satan v.b.) yaratmasına yol açmış, böylece de ortaklaşa bir şey olması gereken şiirden onu koparmıştır. Bireysel özgürlük, Caudwell'e göre, bir yanılsamadır ve bu kavram burjuvaziyi çözümsüz bir çelişkiyle yüzyüze getirmiştir. Daha sonra İngiliz şiir tarihini de bu ilkeler ışığında gözden geçirir. Bu değerlendirmesinin bir hayli yüzeysel olduğunu, başka ayrıntısına girmeksizin ekleyebiliriz burada. Birtakım genellemeler yapmakta, iddialarını somut örneklere dayandırmamakta, Raymond Williams'ın da yakındığı gibi, soyut bir globallikten kendini kurtaramamaktadır:

> Bu İngiliz Marksist eleştirmenleri arasında en iyi tanınan Christopher Caudwell, ama onun da etkisi biraz tuhaf. Teorileri ve çizdiği anaçizgiler geniş çevreler tarafından biliniyor, ama öte yandan edebiyatın kendisi üstüne söylediklerinin çoğu ilginç bile değil. Ortaçağ tiyatrosunun Elizabeth çağı tiyatrosuna nasıl dönüştüğünü kendine göre anlatıveren ya da *Macbeth*'deki «uyku» dizesini kendine göre özetleyiveren bir kimsenin edebî niteliklerine güven duyma sorunundan ibaret değil bu, aynı zamanda öne sürdüğü düşüncelerin çoğu yanlış denebilecek kadar bile özgül değil. Öte yandan da, son derece geniş bir ilgi alanı üstünde şaşılacak kadar çok sayıda fikirlerle dolu. Bu fikirlerden hangilerinin Marksist sayılması gerektiğine karar vermek de bugün oldukça güç.[10]

Yanılsama ve Gerçeklik'in daha sonraki bölümlerinde, «Dünya ve 'Ben'», «Ruh ve Fantazya» ve «Şiirin Düş Görevi» başlıklarını taşıyan bölümlerde Caudwell psikoloji ve psikanaliz alanlarına da girerek teorisini sağlamlaştırmaya çalışır. Bu arada Freud ve Jung gibi tanınmış psikologlardan yararlanmakta, bir yandan da Marksizm açısından onları eleştirmektedir. Zaman zaman, psikolojinin ötesine geçerek biyoloji alanına da girmektedir (Ama bunu daha çok *İncelemeler* kitabında geliştirmiştir).

«Sanatların Örgütlenişi» bölümünde Caudwell asıl teorik tezini ileri sürecek aşamaya gelmiştir. Bu tez, kitabın ilk bölümlerinde yapılan ayrıma, şiirin topluluk içinde «ortak duygu» yaratma işlevine, insanda duygu ile düşüncenin işleyiş farklarına uygundur ve sanatla bilimin karşılıklı konumlarını tesbit etme amacını güder:

> Şu halde bütün toplumsal ürünlerde; duygu ve algı, tepki ve konum, kaçınılmaz bir şekilde içiçe geçer. Yalnızca içiçe geçmekle kalmaz, birbirlerini harekete de sokarlar. Dilde her kelimenin bilgisel olduğu gibi duygusal bir değeri de vardır. Her değerin ağırlığı her duruma göre değişir. Ünlemler gibi bazı kelimeler hemen hemen tamamen duygusaldır. Bilimsel adlar gibi bazı kelimeler ise neredeyse bütünüyle bilgiseldir. Ama tamamen duygusal bir dil — yani, yalnızca duygusal çağrışımları olan sesler — bir dil olmaktan çıkar. Bütünüyle bilgisel bir dil — yani, yalnızca bilgisel çağrışımları olan sesler — de dil olmaktan çıkar; matematik olur.[11]

Bu alıntı aslında *İncelemeler*'den. Sorunu daha derli toplu koyduğu için bunu tercih ettim. Ama *Yanılsama*'nın söz konusu bölümlerinde aynı düşünce işlenmektedir. Örneğin, «Bilim her zaman matematiğe, şiirse her zaman müziğe erişmeye çalışır,»[12] der burada Caudwell. Bu bölümün sonunda yer alan şemalar, Caudwell'in Türkiye'de yayımlanmış kitabında bulunduğu için ayrıca buraya almayacağım. Ancak söylenen, özet olarak şudur: Caudwell haklı olarak gerçek dünya ile onun bilinçteki varoluşu arasında bir ayrım yapar (Marx'ın da *Grundrisse*'de yaptığına benzer biçimde) ve gerek bilim, gerekse sanatın gerçek dünyadan «seçme yapma» yoluyla bir «sahte dünya» kurduğunu söyler. Yani, her ikisinin de ortak olarak sahip oldukları şey «yanılsama»dır. «Bilim, *bundan ayrı olarak* dış gerçeklik dünyasıyla ilgilenir; sanat ise iç gerçeklik dünyasıyla kaplanmıştır. Bilimsel dilin düzenleyici ya da ussal kopya özelliği, dış gerçekliğin ilişkilerinden dışa yansıtılmış sahte dünyasındaki o iç yapıdır. Sanat dilinin düzenleyici ya da duygusal kopya özelliği, iç gerçekliğin ilişkilerinden dışa yansıtılmış, sahte dünyasındaki o iç yapıdır.»[13]

Yanılsama ve Gerçeklik'in son bölümü, «Şiirin Geleceği» üstünedir. Burada Caudwell, geçmişe doğru bir dönüş yapar:

> Burjuva kültüründen komünizme doğru ileri hareket aynı zamanda ilkel komünizmin toplumsal dayanışmasına doğru geriye bir harekettir, ama bu hareket ara dönemdeki bütün gelişmeyi, özgürlük, bireyleşme ve bilinçlilikte artışı mümkün kılan bütün işbölümünü de içerir ve toplar.[14]

Bu satırlarda açıkça belli olan «döngüsellik», yani burada geleceğin komünizminin bazı bakımlardan ilkel sınıfsız topluma dönüş olduğu şeklinde ortaya çıkan bu «Altın Çağa Dönüş» anlayışı, Caudwell'den başka bazı Marksistlerde de görülür. Ancak Marksizmin bu tür bir döngüsel düşünce olmadığı, bugün genellikle kabul görmektedir. Bunu birkaç satır ekleyerek Caudwell'in komünist toplumda şiirin işleviyle ilgili sözlerine bir kere daha göz atalım:

> Şu halde, komünizm çağının şiiri ortaklaşa olduğu için daha az değil, daha çok bireysel olacaktır. Bu bireyleşme, sanatsal olacaktır — Kişisel ve düşsel değil, toplumsal benliğin değişmesiyle gerçekleşecektir — toplumsal benliğin bilinçdışına indirgenmesiyle gerçekleşecektir. Şairlerin iki üç milyon okur bulduğu, şiir kitapları satışının dünya tarihinde şimdiye kadar görülmemiş boyutlara ulaştığı Sovyetler Birliği'nde şairin kamuoyundaki bu genişleme daha şimdiden gözlemlenebilmektedir.[15]

Dolayısıyla, ilkel toplumun şairi nasıl bütün topluluğun şairi idiyse, komünist toplumda da bütün topluluk, şaire kulak verecek. Bu da, döngüsel düşüncenin mantığa uyan bir sonucu. Caudwell'in estetik üstüne başlıca kitabı *Yanılsama ve Gerçeklik*'i böylece özetleyip, şimdi bunun gerisinde yatan düşünsel etkiler sorununa geçmeden önce, değinilen son noktayla ilgili bir eleştiriyi burada belirtmek istiyorum. Görüldüğü gibi Caudwell'e göre şiir, gerçek işlevini, ilkel sınıfsız toplumda yerine getirmiştir. Bundan sonra da, henüz kurulması beklenen komünist toplumda bu işlev bir kez daha gerçekleşecektir. Bunu ileri sürmekle Caudwell, bildiğimiz aşağı yukarı bütün dünya şiirini (kavramı genişletirsek bütün dünya sanatını), şiirin veya sanatın bir *sapması* gibi görüyor. Bildiğimiz şairler şu ya da bu nedenle, Caudwell'in şiirin temeli olarak gördüğü «ortaklaşa duygu»yu yaratamamış olmaları yüzünden, şiir, kendi aslına yabancılaşarak varolmuştur, yani aslından sapmıştır. Bu durumun sorumlusu da şiirin veya sanatın kendisi değildir. Sınıflı toplumdur her şey gibi şiiri de özünden uzaklaştıran.

Böyle bir görüşe katılmak kolay görünmüyor. Akla ilk gelecek örnekle, «ortaklaşa duygu» yaratmadığı gerekçesiyle Shakes-

peare'i ilkel toplumun anonim ozanından daha az şair saymak, ne dereceye kadar geçerli olabilir? «Ortaklaşa duygu» gibi bir öncülden yola çıkmak bizi böyle «*absurd*» bir sonuca getirecekse, buraya varmamak için o öncülden vazgeçmek çok daha mantıklı görünüyor. Başka bir deyişle, şiiri şiir yapan özelliğin «ortak duygu» yaratmaktan öte bir işlev olması da pekâlâ mümkün. Bundan sonraki incelemede, Caudwell'in niçin bu öncülü seçmek zorunda kaldığını göstermeye çalışacağım.

Geçmişteki İngiliz sanat teorilerine baktığımızda, Caudwell'inkilere benzer sözler söylemiş yazarlara raslayabiliyoruz. Örneğin Shelley:

> Akıl, zaten bilinen niceliklerin sayımıdır; imgelem ise bu niceliklerde hem ayrı ayrı, hem de bir bütün olarak zaten varolan değerin algılanması. Akıl ayrımlara saygı gösterir, imgelem ise şeylerin benzerliklerine. İmgelem karşısında akıl, yapan karşısında araç, ruh karşısında beden, öz karşısında gölge gibidir.[16]

Burada «akıl» yerine «bilim», «imgelem» yerine de «sanat» dendiğinde ortaya çıkan taslak, Caudwell'inkinden pek fazla farklılık göstermiyor. Caudwell'in ilkel toplumlardaki şiiri «yükseltilmiş dil» olarak tanımlaması da Shelley'ninkinden çok farklı değildir:

> Dünyanın gençliğinde, insanlar dans eder, şarkı söyler ve doğal nesneleri taklit ederler, bütün eylemlerinde olduğu gibi bu eylemlerinde de belirli bir ritm ya da düzene uyarlardı... Toplum ya da doğanın zihinleri üzerindeki etkilerini (şairlerin) dile getirmekte kullandıkları tarzın verdiği zevk, başkalarıyla bir iletişim kurar ve toplulukta bir çeşit kopyasını bulur.[17]

Caudwell'in «yüreğin ebedî istekleri» sözü de pek uzak sayılmaz Shelley'ye: «Bir şiir, ebedî doğrusu içinde dile getirilmiş hayatın imgesinin ta kendisidir.»[18] Shelley'ye göre de şiir «evrenseldir ve insan yaradılışının mümkün olan herhangi bir değişikliği içinde yeri olan bütün eylem ve amaçlarla ilişkilerin tohumlarını kendi içinde taşır.»[19] Bütün bunların ötesinde, şiirin gelecek açısından önemi üstüne Shelley ile Caudwell'in düşündükleri arasında önemli ortaklıklar vardır: «... şairler... yasaları koyanlar, uygar toplumun kurucuları, hayatın sanatlarını icat eden ve... öğretenlerdir.»[20] Shelley şu ünlü bölümde şairleri geleceğin yasa koyucusu ve bir çeşit peygamberi olarak tanıtırken, Caudwell'e öncülük etmektedir:

> Şairler kavranmamış bir esinlenmenin sırrını yorumlayan rahiplerdir; geleceğin şimdiye yansıttığı dev

> gölgeleri gösteren aynalardır; onların anlamadıklarını dile getiren kelimelerdir; savaşa çağıran ve esinlendirdikleri şeyden etkilenmeyen borazanlardır; kendisi hareket etmeyen, ama hareket ettiren etkidirler. Şairler dünyanın resmen kabul edilmemiş yasa koyucularıdır.[21]

«Ortak coşku», «yüreğin ebedî özlemleri», şiirin yüreği yeni amaçlara uyarlaması, insanı *potansiyel* halinde savaş ihtimaline hazırlayan ortak coşku v.b. Caudwell'in bu kavramları ile Shelley' ninkiler arasında pek fazla mesafe yok.

Caudwell'in romantizmle bu akrabalığı nereden geliyor? O da, kuşağının öbür Marksistleri gibi bilinçaltında bu mirası taşıyor muydu? Bu soruya kesin olumsuz cevap vermek yanlış olur. Hattâ, Caudwell'deki romantik mirasın kuşakdaşlarına oranla daha derin olduğu ve daha ilginç sonuçlar verdiği de söylenebilir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı içinde Romantizm akımı bir fırtına gibi gelip geçti. Ama yüzyılın ikinci yarısındaki düşünceyi, fırtınadan sonraki «ölü dalga»yı andıran bir biçimde, hem de çok geniş bir alanda etkiledi. İngiltere'de bu ikinci dönemin başta gelen sanat ve kültür teorisyeni Matthew Arnold, romantizm-sonrası bir dünyanın düşünürüdür. Arnold'a göre çağdaş dünyada, çağdaş endüstri düzeninde, din insanların ortak bağı olmaktan çıkmıştır. Bir yanda kültürlü insanlar vardır, bir yanda endüstri patronları. Bu ikinciler, maddî kazançtan başka bir şey düşünmeyen yarı-barbar kişilerdir. Son olarak da, her türlü kültür ve her türlü imkândan yoksun, hayvan koşullarında yaşayan sefiller. Böyle bir dünya karşısında Arnold *Kültür ve Anarşi* adında bir kitap yayımlar ve insanlığa yeniden ortak ve insanca bir kültür verilmedikçe anarşinin hayata egemen olacağını vurgular. Din, tarihin ilerleyişi karşısında partiyi kaybettiğine göre, gerekli insan değerleri ancak edebiyat yoluyla topluma yayılabilir. Böylece Arnold, ahlâklı bir toplum düzeni kurulmasında dinin eski işlevini edebiyata sunar. Bu düşünce çizgisinde de Shelley'nin ve öteki Romantiklerin etkileri kolayca göze çarpar.

Yirminci yüzyılın başlarında İngiltere'de modern eleştirinin babası olarak niteleyebileceğimiz İ.A. Richards ortaya çıkmıştır. Richards, çağının gereği, bilimle ilgilenmektedir. Öyle ki, edebiyatın etkisini açıklamak için psikolojiye başvurur. Ona göre edebiyat, özellikle de şiir, okuyan kişinin zihninde belirli bir durum yaratır. Okuyanın bu okumayla elde ettiği yaşantı, yazanın yazarkenki yaşantısından farklı olabilir; ama iyi bir şiir, okurda da benzer yaşantılar uyandırabiliyor ve özellikle karmaşık yaşantılar arasında nihaî bir denge ve uyum sağlayabiliyorsa, okurun zihninde de bir denge ve huzur yaratıyordur. Dolayısıyla, Richards'a göre şiirin *tedavi edici* bir özelliği vardır. Arnold'dan Richards'a kadar geçen zamanda insanların özlemlerine dayanak olmak üzere tutun-

dukları nesnelerde önemli değişiklikler olmuştur. Örneğin bilim, Arnold'un çağında olduğundan çok daha fazla bir önem kazanmıştı. Bu bakımdan, Richards'ın edebiyat içinde psikolojiye bu kadar ağırlık tanıması yadırgatıcı değildir. Bunun ötesinde ise, edebiyattan beklediği etkinin, Arnold'un beklediğinden çok farklı olmadığını görüyoruz.

Edebiyatın insanları nasıl etkilediğini araştıran Richards, dikkatini dile çevirir ve semantik alanına girer. Sonunda dilin iki kullanım biçimi olduğuna karar verir: «göstersel kullanım/duygusal kullanım». Birinci kullanım, bilimde görülür, ikincisi ise sanata özgüdür. Berna Moran'ın özetlemesiyle:

> Richards dilin bir olguyu tasvir etmek için kullanılışına «sembolik» kullanılış (bugün genellikle *göstersel* terimi tercih edilmektedir) diyor, çünkü önerme bir olgunun sembolü olmaktadır. Dilin bu yolda kullanılışına en iyi örnek bilim kitaplarıdır. Çünkü göstersel kullanışta bilgi vermektir amaç. Edebiyatın hakikat bildirmek gibi bir görevi varsa, yazarın doğru önermeler yazması gerekirdi ki, bu sefer bilimle edebiyat aynı işin peşine düşmüş olurlar; ve yazarla bilim adamı da rakip duruma girerler. Oysa Richards'a göre edebiyatın işlevi, bilimin işlevinden ayrıdır. Nasıl? Dilin sadece göstersel yolda kullanılmadığına, ikinci bir yolda daha kullanıldığına dikkati çekiyor Richards: duygusal kullanış. Bu kere dil, bilgi vermek, bir olguyu tasvir etmek için değil, fakat duyguları dile getirmek ya da başkasında duygular uyandırmak için kullanılır.[22]

Bu noktaya varınca, Caudwell'in Richards'dan ne şekilde esinlendiğini daha kolay anlayabiliriz. Aynı terimleri kullanarak, sanat ve bilim arasındaki aynı ayrımı o da yapar. Şiirin duyguları yeni amaçlara uyarlaması, Richard'ın «terapi olarak sanat» kavramına çok yakındır. Caudwell bu psikolojizme bir de toplumsal boyut eklemekle yetinmiştir.

Marx'ın Hegel'i ayakları üstüne oturttuğunu söylemesinden beri, birçok Marksist düşünür de başka burjuva düşünürlerini ayakları üstüne oturtmaya girişti (Althusser Spinoza'yı, Colletti Kant'ı v.b.); böylece Caudwell'in burjuva geleneğinden başta gelen dayanağı da Richards oldu. Ancak, burada oldukça dar bir çerçeve içinde kalarak anlatmaya çalıştığım gibi, Richards da Romantizm geleneğini — belki de bilinçsizce — sürdüren bir yazardı. Böylece, Caudwell'in teorisinin bir yanı, doğrudan doğruya Romantizme bağlanabilir. Fakat bu, Caudwell'in teorisinin *bütünü*nü açıklamaya yetmez. Şimdi, öteki kaynağa da kısaca göz atalım.

Bu kaynak şüphesiz Marksist eleştiri geleneğidir. Caudwell'in yaşadığı dönemde henüz tam olgunlaşmamış bir gelenektir bu. Sa-

nat üstüne teori kurmaya çalışan belli başlı düşünür Plekhanov' dur (Caudwell'in bibliyografyasında Plekhanov adını görüyoruz). Jdanov henüz ortaya çıkmamış, bugün bilinen biçimiyle «sosyalist gerçekçilik» formüllenmemiştir. Ne var ki, «gerçekçilik» başından beri Marksistlerin sanata bakışlarını belirleyen birincil kaygı olmuş, böylece Marksist estetik «gerçekçilik» kavramıyla birlikte ona her zaman temel oluşturan «yansıtma» sorunsalını da miras kabul etmiştir. Buna göre, sanatçı, dış gerçekliği kavrayan ve onu eserinde yansıtan kişidir. Dolayısıyla, sanat bize dış gerçeklik hakkında «bir şey söyler». Caudwell'in Marksist olduğu 1934 yılında Bukharin Sovyet Yazarlar Birliğinin Birinci Kongresinde sanatta gerçekçiliğin zorunluluğunu vurgulamış, ancak sanatsal gerçekliğin imgelerle dile geldiğini söylemişti. Gene Caudwell'in bibliyografyasında yer alan Bukharin'in görüşleri, imgeye verdiği yer nedeniyle, Caudwell'in Richards'dan aldığı «sembolik kullanım/duygusal kullanım» ayrımının yapılmasına bir ölçüde imkân vermektedir. Ancak Caudwell bu ipucunu Bukharin'den bir hayli daha ileri götürdü. Oysa Sovyetler Birliği'nde estetik Bukharin'den geri dönerek «gerçekliğin yansıtılması» (şüphesiz, ilkelerini Jdanov'un saptadığı bir «gerçeklik»ti bu) sorununu ön plana çıkardı. Resmî görüş böylece belirlenince, Caudwell de ölümünden sonra gösterdiği «sapma»nın bedelini ödeyecekti. Britanya Komünist Partisinin yayın organlarından olan *The Modern Quarterly* 1950 yılında ünlü «Caudwell Tartışması»nı açtı. Bu üç aylık derginin bir yıl içinde çıkan dört sayısında süren tartışmanın ilk ve son sözünü parti ideologlarından Maurice Cornforth söyledi. Cornforth, oldukça sert bir biçimde Caudwell'i suçluyor ve anti-Marksist olduğunu ilân ediyordu. Tartışmada Caudwell'i George Thomson savundu (Thomson bugüne kadar Caudwell'in izinde gitmiştir). Ama yayını izleyenler, Stalinist «yansıtma olarak düşünce» adına Caudwell'in resmen mahkûm edildiğini anlamakta güçlük çekmeyeceklerdi.

Aslında Caudwell «yansıtma teorisi»ni kesinlikle yadsımıyordu. Örneğin Aristoteles'den söz ederken, onun bu katkısını övgüyle anıyordu. Ne var ki, eserinin bütünü düşünüldüğünde, bunun Stalin veya Jdanov'un görüşleriyle bağdaşmayacak pek çok yanı olduğu da açıktı. Sonuçta, *eklektik bir teori* kurmuştu Caudwell. Gerçekçilikten miras kalan ve Marksist estetikte özellikle değer kazanan «yansıtma» teorisi ile, Romantizmden miras kalan ve o dönemin «burjuva» estetikçileri tarafından savunulan «yaratma» teorisini bir araya getirmeye, ikisine de yer veren bir sentez kurmaya çalışmıştı. Bu çaba, kabul edilebilirliğinden bağımsız olarak, gerçekten ilginçtir ve Marksist estetik geleneği içinde bir benzeri yoktur. Kişisel kanımca, Caudwell'in giriştiği bu sentez çabası başarıya ulaşamazdı — kendisi daha çok yaşasa ve teorisini geliştirme imkânı bulsa da. Çünkü tarih boyunca bağdaşmamış iki anla-

yışı birleştirmeye çalışıyordu. Çoğu eleştirmen de, kendi eleştiri pratikleri içinde böyle eklektik bir tutumu benimseyebiliyor, çünkü çok zaman «yansıtma» anlayışını ya da «yaratma» anlayışını katı bir tutarlılıkla sürdürmek, eleştiri pratiğinde kısıtlayıcı bir etki yaratabiliyor. Fakat eklektizm, elbette ki bir çözüm değildir. Caudwell, iki yaklaşım arasında *teorik* düzeyde bir sentez kurmaya çalıştı. Ama birbirini dıştalayan bu iki yaklaşımın bazı öğelerini seçip alıp yanyana getirmek, teorik bakımdan doyurucu bir çözüm sağlayamazdı. Her ikisinin de geçerli öğelerini kapsamı içine alabilecek, çerçevesi daha geniş olan bir başka teorik perspektif kurulması daha doğru olurdu.

Biz şimdi Caudwell'in teorisinin başka özelliklerine geçelim. Soyutlamanın en yüksek düzeyinde «yansıtma» ve «yaratma» yaklaşımlarını bir araya getirmeye çalıştığını görmüştük (bu terimleri kullanmamakla birlikte). Bunun için o da Richards gibi dilin «göstersel» ve «duygusal» kullanımları arasında bir ayrım yapmış, böylece «sanat» ve «bilim» ayrımına varmıştı. Görüldüğü gibi, düşünce yöntemi büyük ölçüde «ikili karşıtlıklar»a dayalıdır. Yukarıda sayılanlardan başka «müzik» ve «matematik», «Özgürlük» ve «Zorunluluk», «İçgüdü» (ya da «Genotip») ve «Toplum» ve sonunda «İnsan» ve «Doğa» gibi karşıtlara raslarız. Bu sonuncusu, Caudwell'in başlıca kalkış noktası olarak ele alınabilir. Bu karşıtlıklar, Hegelci diyalektikte bilindiği gibi, aynı zamanda birbiriyle özdeştir. Şöyle der Caudwell: «Tabiî ideal kapalı dünyası içindeki burjuva Doğru ile Güzeli, sanat ile bilimi, yaratıcı karşıtlıklar değil, ebedî antagonistler olarak görmüştür.»[23]

Gününde geçerli olan diyalektik anlayışına uyan Caudwell «özdeş-karşıtlar» yöntemini bilindiği biçimiyle, ama genellikle Marksist teori ve özellikle Marksist estetik teori içinde pek fazla yanyana getirilmemiş kavramlara uygular.

Örneğin:

> Çünkü bilimle sanat, bir yandan bütünüyle çevrede varolan (bilim), bir yandan da bütünüyle yürekte varolan (sanat) iki ayrı şey olarak görüldükçe birbirlerini dıştalayan ve birbirlerine düşman nesneler gibi anlaşılacaklardır. Sadece bir tanesini seçebileceğimiz iki apayrı dünya yaratır gibi görünürler. Biri nitelikten, öbürü de gerçeklikten yoksundur, öyle ki ikilemin iki boynuzu üzerine de rahatça yerleşemeyiz. Ancak bu ayrılığın yapay olduğunu, tepkinin de konumun da (response and situation), bilinçlilik süreci boyunca sözkonusu olup hem doğruyu hem de güzeli doğuran toplumsal sürecin ayrılmaz parçaları olduğunu gördüğümüzde — işte ancak o zaman arada sanıldığı gibi ölümcül bir rekabet olmadığını, tersine, bu karşıtların birbirleri-

ni yarattığını anlayabiliriz. İkisi arasındaki «gizli» bağlantı, somut toplum dünyasıdır.[24]

Bilimle sanatın içiçe geçmişliği Caudwell'in zihnini en fazla uğraştıran sorunlardan biridir. Kimi zaman bu karışımı varlığın kendinde saptar, yani bir çeşit ontoloji yapar gibi konuşur:

> Bir evden bir şapkaya kadar bütün nesneler bu bilgisel ve duygusal öğeleri paylaşırlar. Bir şapkanın da, bir evin de gerçek bilgisel, çevresel bir işlevi vardır. Şapka yağmurdan ve güneşten korumalıdır başımızı; ev soğuğu ve fırtınayı, belki hırsızla soyguncuyu da dışarıda tutmalıdır. Ama her ikisi de aynı zamanda duygusal öğeyle nitelenir (modified). Şapka başa şeref, vekar ve zerafet eklemelidir. Ev, saygıdeğerlik ya da güçlülük göstermelidir...[25]

Bu satırlar bizi yanıltmamalı; Caudwell, duygusallığın ya da bilgiselliğin nesnelerde yattığını söylemek istemiyor. Bunu söylemek katıksız bir idealizm olurdu. Bu nitelikler nesnelerde değil, bizim onlara yaklaşımımızdadır. Gene de felsefeci olarak epey amatör kalan Caudwell'ın varlıkla bilinç arasında tam nerede ayrım çizgisi çektiğini anlamak güçtür. Özellikle de, «özne-nesne» özdeşliğine inanması, bu çizgiyi bulanıklaştırır. Bilgi nesnesi ile bilme işini yapan bilinçli özne arasında bir özdeşlik arayan bütün epistemolojilerde olduğu gibi Caudwell'in epistemolojisinde de «historisist» bir temel vardır. Francis Mulhern bunu şöyle özetliyor:

> Caudwell'a göre tarihî sürecin «özne»si ekonomidir, o da insanla Doğa arasındaki mücadeleden meydana çıkar. Bu kutupsal karşıtlık homoloji ve epifenomen niteliği gösteren bir dizi karşıtlık halinde, her toplumsal düzeyde kendini yeniden-üretir: özne/nesne, duygu/bilgi, sanat/bilim, Güzellik/Doğru. Bir araya gelerek, bir toplumsal pratik birliği oluştururlar ve bu pratiğin tarihî amacı da Doğa güçlerine karşı özgürlüğe kavuşmaktır.[26]

Mulhern'ın dediği gibi Caudwell'ın historisizmi, insanın doğa ile mücadelesinden kaynaklanır. Böyle bir karşıtlık, tarihî maddeciliğin üretici güçler ve üretim ilişkileri kavramlarından belli bir farklılık gösterir. En azından daha soyut bir düzeyde kalmaktadır. Öte yandan, insan-doğa ilişkisi yalnızca bir karşıtlık değil, Caudwell'ın öbür ikililerinde olduğu gibi aynı zamanda bir özdeşliktir:

> Toplum kendisi doğanın bir ürünüdür ve dolayısıyla bütün yapma ürünler gibi doğaldır. Ama doğanın kendisi de, görüldüğü gibi, toplumun bir ürünüdür.[27]

Tarihî maddecilik «üretici güçler» arasına hem doğal verileri, hem de «emek» gibi insan özelliklerini koyarak insanla doğa arasındaki dolayımı somutlaştırmıştır. Caudwell'da bu dolayım yalnızca felsefî, dolayısıyla soyut. Aynı şekilde, Mulhern'ın da saptadığı gibi tarihî sürecin öznesi olarak gördüğü «ekonomi» kavramı da soyut. Soyut olduğu için, «şiir özünde ekonomiktir» gibi önermelerinde, çeşitli kaymalara uğrayabiliyor.

Soyut kavramlar, insan zihninin soyutlamaları olan geometrik biçimler gibi, *simetrik bir sınıflamaya* yatkındır. Böyle bir simetri, dünyaya düzen vermek isteyen insan zihnini kolay doyurur; ama çoğu «mükemmel» soyut model gibi böyle simetrik düzenlere bir türlü sığmayan dünyayı gerçekten açıklamakta yetersiz kalır. Caudwell, sanatla bilim arasında kanımca bir hayli geometrik bir ilişki kurma eğilimindedir:

> Öyleyse sanat içgüdüleri çevreye koşullandırır ve bunu yaparken içgüdüleri değiştirir. Güzellik, bir benliğin gerçek dünyadaki başka benliklerin parçası olarak kendini bilmesidir ve aralarındaki ilişkilerin zenginliğinin ve karmaşıklığının büyümesini yansıtır. Bilim çevreyi içgüdülere göre koşullandırır ve bunu yaparken çevreyi değiştirir. Doğru, çevrenin, insanın kendi benliği ve başka benlikler için bir kap (container) olduğunun, ama aynı zamanda benlikler tarafından bilinebilen ve kısmen oluşturulan bir şey olduğunun bilgisidir.[28]

Caudwell'ın «içgüdüler» gibi bir ölçüde tarihdışı görülebilen, aynı zamanda soyut bir biyolojizmi olması gereken somut tarih analizinin yerine koyan kavramlarla teori kurması, Cornforth'dan beri eleştirilmişti (Cornforth «taarruzu»nun en haklı noktalarından biriydi). Yukarıda anlatmaya çalıştığım «yansıtma» ile «yaratma» arasında uzlaşma sağlama çabası gibi burada da «sosyoloji» ile «psikoloji» arasında bir köprü kurma isteği seziliyor. İsteğin kendisi haklıydı, ama sentez bu düzeyde de eklektizmden kendini kurtaramamış gibi görünüyor. Şüphesiz Caudwell da her Marksist gibi, tarihi biyolojiyle açıklamanın yanlış olacağını bilir. *Yanılsama ve Gerçeklik*'in başlarında böyle bir ayrım yapmaya özen gösterir:

> (İnsanın) ekonomik üretim düzeyi değişik noktalarda eşitsizdir ve çeşitli boylarda, kendi-içine-kapalı sistemlerde gelişir. İnsanlığın bu karşılıklı-özgül farklılığı insanı başka türlerden ayırır ve bizim asıl ilgilendiğimiz alanda, yani kültürde biyolojik standartların en önemli standartlar olmaması sonucunu getirir. Tarihî çağlar boyunca görece kalıcı olan biyolojik yapısı üstüne konulan insanın bu biyolojik-olmayan değişimi, edebiyat ta-

rihinin konusudur. Bu gelişme biyolojik değildir, çünkü ekonomiktir... («insanî nitelikler» somatik olarak değil, toplumsal olarak yeni kuşaklara aktarılır)...[29]

Bu uyarıya rağmen, biyolojik terimlerin bulanıklığı kitaplarından eksik olmaz. Örneğin şu paragrafta:

> Hayvanların hayatının tersine, en ilkel kabilenin bile hayatı, içgüdüsel olmayan, örneğin bir hasat gibi biyolojik-olmayan ekonomik bir amacın zorunlukları tarafından talep olunan bir dizi çabayı gerektirir. Dolayısıyla içgüdüler dizginlenip toplumsal bir mekanizma ile hasatın gereklerine uydurulmalıdır... Böylece şiir, dans, âyin ve müzikle birleşerek, kabilenin içgüdüsel enerjisinin büyük kontrol levhası olur...
>
> Hasat için yer hazırlamak gerekir. Savaş için sefere çıkmak gerekir. Bu ortaklaşa zorunluklar insanın içgüdüsel enerjisinin hizmetini ister, oysa ona bunları yapmasını söyleyen bir içgüdüsü yoktur. Karıncalarla arılar yiyeceklerini içgüdüsel olarak depolarlar; ama insan böyle yapmaz. Kunduzlar içgüdüyle inşa ederler; insan bunu yapmaz. İnsanın içgüdülerini emeğin değirmenine akıtmak, duygularını toplayıp onları yararlı, ekonomik kanala yöneltmek gerekir. Bu içgüdü ekonomik olduğu, yani içgüdüsel olmadığı için, yöneltilmesi gerekir. Dolayısıyla onları yönelten araç kökeninde ekonomiktir.[30]

Bu satırlara bakarak «içgüdü»nün insan hayatında bir yeri olup olmadığına karar vermek oldukça güçtür. İçgüdü yerini «ekonomi»ye bırakmış görünüyor (ki bu da epey şaşırtıcı bir geçiş), ama ortadan kalkmış da değil, çünkü hâlâ sözü ediliyor ve bir yerlere «yöneltilmesi» gerekiyor. İşin tuhafı, bazı başka Marksist yazarlar Caudwell'daki bu bulanıklığı hiç yadırgamadan tekrarlamışlardır. Örneğin Margolies:

> Caudwell için insanî faaliyet insanın içgüdüsel yanına dayanır. Bireylere algıları kılavuzluk eder ama algılama onlara bir hedef göstermez — içgüdüdür onları zorlayan... (Burada «içgüdü» Caudwell tarafından toplumsallaşmamış temel istek anlamında kullanılmaktadır.) Gelgelelim, içgüdüye en az bağlı olan insanî faaliyet biçimleri, Caudwell'a göre, en yüksek ve en insanî olanlardır. Bunlar gelişip toplumsal biçimler ve sistemler olarak, bireylerin gelişmesini biçimlendirir, ama aynı zamanda da bu biçimleri ve sistemleri biçimlendirenler, bireylerdir.[31]

Margolies'in bu açıklaması gerçekte hiçbir şeyi açıklamadığı gibi durumu büsbütün karıştırıyor da. Caudwell yer yer «içgüdü» temelinden kaçınmaya çalışıyordu hiç değilse. Margolies ise bunları da bir yana iterek «içgüdü» kavramının Caudwell düşüncesinde ve analizinde işlevsel bir nosyon olduğunu belirtiyor. Margolies'de, insan faaliyetlerinin içgüdüye az ya da çok bağlı olanlar olmak üzere ayırdedilebileceğini görüyoruz ki, iyi düşünüldüğünde çok anlamlı bir ayrım değil bu. Sonuçta, insan kendi içgüdülerinden kurtulmaya çabalayan bir varlık olarak ortaya çıkıyor. Caudwell'ın ve Margolies'in bu çelişkisini Francis Mulhern doğru gözlemlemiş ve değerlendirmiştir:

> Caudwell'ın psikolojizminin özünde can sıkıcı bir şekilde yatan «içgüdü», kavramlarının en bulanık ve kararsız olanıdır. Bunu hiçbir yerde doğru dürüst tanımlamaz. Kimi zaman sadece beslenme ve çoğalma itkilerini kasteder gibidir; kimi zaman, çok daha geniş anlamlar taşıyor gibi görünür. Birkaç yerde, «genotip»in çocukluk döneminde toplumsallaştığını söyler — ya da tarihin akışı içinde — ama bu genotip tekrar tekrar geri gelir ve uyarlanması gerekir... Bu durum, ciddî bir terminolojik karışıklık yüzünden daha da beter olur: «genotipsel», «doğal» ve «içgüdüsel» sık sık «kişisel» ve «bireysel»le özdeşlenir; öte yandan «toplumsal», «kamusal», «bağdaşık» ve «ortaklaşa» da içiçe geçmiştir. Genel olarak, Cornforth, Caudwell'ın aslında değişmeyen bir içgüdüsel yapı nosyonunu desteklediğini... söylemekte haklıydı. Bundan çıkan iki yargı var. İlkin, Caudwell'ın sistemi, Marksizme yabancı bir öğe, sabit bir insan yaradılışı nosyonunu getiriyor ve bu, sözkonusu durumda, inatçı, sonuçta değiştirilemez bir içgüdüsel insan olarak ortaya çıkıyor. İkincisi, bu nosyon tarihin özüne bir temel *zamandışılık* şırınga ediyor. Ayrıca, kimi yerlerde de bu mücadelenin içgüdüsel insanla kültürel insan arasında sürdüğü söyleniyor. Böylece tarih sonu gelmez bir psikomakia'nın gümbürtüsü haline geliyor.[32]

«İçgüdü»nün bu bulanıklığı acaba Caudwell'ın Hegelci diyalektik uygulamasından mı kaynaklanıyor? Bilindiği gibi Hegelci diyalektiğin bütün uğrakları, önceki aşamalara göre bir üst düzeyde sentezler olmakla birlikte, o önceki aşamaları da içerirler. İnsanlığın gelişmesine de böyle bir gözle bakarsak, sözkonusu edilen evrede insanın bilinçli eylem yapabilen bir varlık olarak kendi biyolojik kısıtlılıklarını aştığını *(aufhebung)*, ama vardığı yeni sentez aşamasında bunları kendi özü içinde hâlâ barındırdığını düşünebiliriz; daha doğrusu, Caudwell böyle düşünmüş olabilir. Açıklama, Hegelci model içinde tutarlı da olabilir — Hegel sisteminin

tartışmasını burada yapmak istemiyorum — ama somut gerçeklik düzeyinde kabul edilebileceğini sanmıyorum.

Caudwell, aslında sanatın «maddî» temelini açıklayabilmek için ihtiyaç duyuyor «içgüdü» nosyonuna. Şöyle ki. «içgüdüsel enerji», kendisini yaratan nesne ortadan kalktıktan sonra bile «inatçı bir gölge» olarak varlığını sürdürmekte, sanat da, yok olan içgüdünün yerine geçerek içgüdüsel enerjileri bilinçli eğitim yönünde terbiye etmektedir. Bence burada Caudwell, Hegelcilikten, daha doğrusu «felsefecilik»ten çok, «bilimcilik» yapmak istemektedir. Kara Avrupasında yetişen Marksistler benzer konularda felsefeye yaslanma eğilimindedirler. Ampirist geleneği ağır basan İngiltere'de yetişmiş bir Marksist olarak Caudwell, sanat için aradığı «maddeci» temeli bilim alanında saptamayı tercih ediyor. Nitekim, *Studies* kitabında Caudwell ayağını nöroloji alanına daha kararlı bir biçimde atar:

> Biyoloji, insan fizyolojisiyle, iki dünyaya da açılan bağlayıcı bir halka bulur: bir yanda, beden, fiziksel yasalara uyan zerrecikleden oluşur, öte yandan da, beyindeki zedelenmelerin ve afazinin gösterdiği gibi, bedendeki zerreciklerin bozulması «fikirler»in bozulmasına yol açar. İki mutlak dünya birleştirilmelidir.
>
> Nörolojinin işlevi budur: Nörologlar tavırlarını gizlemek için ne kadar uğraşsalar da, nörolojiye göre sinirler (ve özellikle beyinsel nöronlar) elektriksel bozulmalara ya da itkilerin sonucu olarak gücü değişebilen dalgalara tabidirler. Atmosferde iki kutup arasından geçen bir elektrik akımına nasıl bir kıvılcım eşlik ederse, bu dalgalara da fikirler eşlik eder. Nöroloji, bilinçli olaylarla fizyolojik olayları birbirine bağlamakla büyük başarı kazanmıştır.[33]

Buradan yola çıkarak Caudwell şöyle bir sonuca da varır: «Bilinçlilik hayatın bir işlevidir ve onun öncelikle sinir sisteminin bir işlevi olduğunu biliriz.»[34] Oldukça abartılmış bir sonuçtur bu; düşünce böylece sinir sistemine *indirgenmiş* olur. Nitekim *Further Studies*'in 1949 baskısını hazırlayan editör de bu kitapta önemli rol oynayan «thalamus» ve «cortex» terimlerinin geçtiği paragraflarda dip notlarına başvurarak durumun tam da Caudwell'ın iddia ettiği gibi olmadığını belirtiyor. Ama Caudwell bu terminolojiye dört elle sarılmaktadır, çünkü «sanat/bilim» ikilisinin ardında yattığına inandığı «duygu/düşünce» ikilisinin «maddî» temelini burada bulacağına inanmaktadır. Gerçi duygularla düşüncelerin «ülkeleri» gene iki farklı organdır: «thalamus» ve «cortex»; ama sinir sistemi bütünlüğü içinde Caudwell istediği «karşıtlık/özdeşlik» ilişkisini bulduğunu düşünmektedir:

> Bütün şiddetli duygusal patlamaların, özellikle şiddetli acıların «*thalamie*» olduğu kabul edilir. «*Thalamus*» asidir, bilinçdışının tahtı, içgüdüsel proletaryadır ve o iyi-eğitim görmüş ve incelmiş bürokrasi, «cortex», duygusal olmayan mantıkî bilinçliliğiyle, onu (epey güçlük çekse de) denetim altında tutmaya çalışır.[35]

Sadece bir benzetme belki; ama gene de düşündürücü. Anladığım kadarıyla burada «proletarya» ile «bürokrasi», ya da «*thalamus*» ile «*cortex*», hayli Stalinist bir parti yapısı içinde birleşmiş. Bu tuhaf analoji, Caudwell'ın «duygu/düşünce» ikilisine nasıl baktığını da epey iyi aydınlatıyor. Psikoloji, Caudwell'ın tutkuyla ilgilendiği konulardan biriydi. Ancak, öncelikle de «burjuva» olduğu için, Freud'dan kaynaklanan psikolojik açıklamalara tepki duyuyordu. Belki de Sovyetler Birliği içindeki saygınlığından ötürü Pavlov'u izlemekle daha olumlu sonuçlara erişebileceğine inandı. Freud'u büsbütün terkedemeden, daha çok Pavlov'a yaslandı. Oysa «şartlı refleks» görüşünün mucidi olan Pavlov, Freud'a oranla çok daha temelden «burjuva» olan «davranışçı» okula komşu bir teori geliştirmişti. Görebildiğim kadarıyla, Caudwell'ın teorisinin ana eksiği, «ideoloji» kavramının yeterli bir açıklaması olmamasıdır. Bu bir kusur ise — ki şüphesiz öyledir — sorumluluğu bütünüyle Caudwell'a yüklenemez. Çünkü döneminin Marksizminde aynı eksiklik trajik bir biçimde vardır. Özellikle Stalin etkisiyle, akla yakın bir ideoloji teorisi oluşturmanın imkânı kalmamıştır. İdeoloji üzerine maddeci-Marksist bir teorinin Stalin'den önce de kurulamadığı doğrudur. Ama *Diyalektik ve Tarihî Maddecilik* tartışılmaz bir doğru olarak ortaya çıktıktan sonra, düşünce, en kaba şekilde bir «yansıma» derekesine indirgenmiş oldu. Bu, *Alman İdeolojisi*'nin mekanik bir yorumuyla da birleşip «gerçekliğin tepetaklak yansıması» biçimini aldı. Günün Marksizmi içindeki bu eğilim aslında Caudwell'in başlıca kitabının adını da açıklar: *Yanılsama ve Gerçeklik*. Düşüncenin gerçeklik karşısındaki konumu, aşağı yukarı budur: bir yanılsamadır. Gerçekliğin doğru algılanması ise, *bilim*'dir. Marksist bilim, burjuva yanılsamasını yırtacak ve gerçekliği gösterecektir. Burada sanatın payının ne olduğu, Caudwell'in olanca sanat saygısına rağmen gene de şüpheli. (Ama bu konuya biraz sonra değinelim.)

Stalin'in temsil ettiği bayağı-Marksizm, hayatı maddeyle açıklarken, düşünceyle karşılaştığında, «madde-dışı» bir olayla karşılaştığı sonucuna varır. Platon'un ünlü mağara benzetisindeki gölgeler gibi, hayatın bir gölgesidir düşünce. Kendi üretim koşulları, aygıtları, pratikleri yoktur. Duvarda gölge oyunu yapan bir adamın icat ettiği şekiller gibi, bir başka yerden belirlenir, biçimlenir. Böylece burjuva üretim koşulları burjuva ideolojisini (yani «yanılsama»sını) yaratır; «sosyalist» üretim koşulları kurulunca buna

tekabül edecek sosyalist bilinç ve sosyalist insan da ortaya çıkacaktır.

Bu bakış tarzı insan hayatının en önemli etmeni olan düşünceyi ve bilinçliliği açıklayamaz. O zaman ideoloji bir «manipülasyon» olarak görülmeye başlanır. Bu eğilimin sonuçları, «insanlara ideoloji yapan papazlar», «beyin yıkayan ideoloji imalatçıları» ve bütün politik olayları yönlendiren belirleyen «karanlık ve gizli örgütler» mantığıdır. Caudwell da zaman zaman bu eğilime uyar. Burjuva yazarlarına, düşünürlerine katılmadığı, onlardan farklı düşündüğü zamanlar (yani sık sık), onları halkı bilinçli olarak kandırmaya çalışan ajanlar gibi gördüğü olur. Öte yandan, Stalin gibi yalınkat bir «düşünce yansımadır» formülasyonuyla yetinmediği için, tutarlı bir ideoloji tanımına erişememekle birlikte, sezdiği bu eksikliği giderecek bir tutamak aramaktadır. O zaman, Pavlov'la bir olup kenara iteklediği Freud'a gizlice yaklaşarak, «Ortak-ego» adını verdiği bir yeni kavramı oluşturur:

> Doğru, gerçekliğin algılanması ile ortak algısal dünya arasındaki bir ilişkidir; güzellik ise, gerçekliğin duygu-tonu ile ortak ego arasında bir ilişkidir.[36]

Bu «ortak-ego», aşağı yukarı, yanılsama içeriğine göre tanımlanmış «ideoloji» ile eşanlamlıdır:

> a) Duygu-tonu'nun gerçekliği üzerinde durmak ve dış gerçekliğin kristalini eritmek, çözmek mümkündür. Bu, dış gerçekliğin gözden kaybolması demek değildir; dış gerçekliğin öncelikle kendi yasalarına göre değil, içgüdüsel ve öznel yasalara göre ustaca değişikliğe uğratılması demektir. Bundan dolayı düş'ün plastikliği yerinde kalır, fakat öznel bilincin uyandırıcı gerçekliği, zenginleştirmek üzere düş'e karıştırılır. Bu, yanılsatıcı Sahte Dünya (ama gerçek ortak ego) alanını, sanat dünyasını verir bize.
>
> b) Ya da nesnenin gerçekliği üzerinde durmak ve iç gerçekliğin çekirdeğini eritmek mümkündür. Bu «Ben»in, gözlemcinin ortadan kalkması demek değildir; «Ben»in kendi arzularına göre değil fakat dış gerçekliğin zorunluluğuna göre değişikliğe uğratılması demektir. Düş'ün plastikliği yine korunmuş olur, fakat uyandırıcı çevrenin gerçekliği, onu pekiştirmek üzere düş dünyasına taşınır. Bu, kişiliği olmayan, her yerde hazır, coşkusuz Sahte Ego'yu, bilim dünyasını verir bize.[37]

«Ego» gibi bir kavramla çalışmak, ne kadar «ortak» dense de, ideolojiyi birey çerçevesinde ele almayı zorunlu kılar; genel ideoloji bireysel «ego»ların aritmetik toplamı haline gelir. Oysa genel

ideolojinin bireylerle bağıntısını, Saussure'ün dil üstüne yaptığı «dil» ve «söz» ayrımı gibi kurmak gerekir. Dil söze indirgenemeyeceği gibi, ideoloji de, ne kadar «ortak» olursa olsun, birtakım «ego»lara indirgenemez. İkinci yol, açıkça ampiristtir. Ayrıca, «ego» kavramının içerdiği belirlemelerin dışında, başka bir düzeydedir ideoloji. Sanatın da, bilimin de, hammaddesi durumundadır. Thompson, Caudwell'ın bir estetikçi olmadan önce bir ideoloji «anatomisti» olduğunu söylemişti. Bence, ideolojiyi yeterince inceleyecek bir üstyapı teorisinden yoksun olduğu için estetiği de eksik kaldı.

Buraya kadar söylediklerimin bir özetini Terry Eagleton'ın kaleminden okuyalım şimdi:

> Caudwell'a göre şiir işlevseldir, çünkü insanların yerleşik içgüdülerini, onların duygularını değiştirme yoluyla, toplumsal olarak zorunlu amaçlara uyarlar. Hasada eşlik eden şarkılar bu konuda *naive* bir örnektir... Bu kabaca işlevselci sanat görüşünün Jdanovizme yakınlığını anlamak güç değil: madem ki şiir hasada yardımcı olabiliyor, öyleyse çelik üretimini de hızlandırabilir. Ama Caudwell bu görüşü Stalin'den çok Shelley'ye yakın olan bir romantik idealizm biçimiyle de birleştirir: «Sanat bizim gerçek benliklerimizi evrene uzatan ve bize istediğimiz gibi, evreni değiştirebileceğimizi, kendi ihtiyaçlarımızın ölçüsüne göre onu değiştirebileceğimizi vaad eden büyülü bir fener gibidir...» «İçgüdü»den «istek»e kayma ilginç; şimdi sanat, insanın kendisini doğaya uyarlamasından çok doğayı kendisine uyarlamasına yardımcı oluyor. Pragmatik ve romantik fikirlerin bu karışımı bazı bakımlardan Rusya'daki «devrimci romantizm»i andırıyor — olanın inatçı bir sadakatla resmedilmesine, insanı daha yüksek başarılara doğru mahmuzlamak üzere, olabileceğin ideal görüntüsünün eklenmesi. Ama Caudwell gibi yazarlarda İngiliz Romantizminin güçlü etkisi bu bulanıklığı artırır. Caudwell, *Yanılsama ve Gerçeklik*'in son bölümünde, bu anlayış içinde eylem için bir «kılavuz ve bir mahmuz» olan, bir «rüya» olarak şiirden söz etmekle, iki tutumu «uzlaştırır». Auden ve Spender gibi «yol arkadaşı» şairlerden, kendi burjuva miraslarını terkedip devrimci proletaryanın kültürüne bağıtlanmaları istenir; ama şiirin ideal bir ihtimal «rüyası» yansıttığı nosyonunun kendisi, ironik bir biçimde, sözkonusu burjuva mirasının bir parçasıdır. Caudwell sonuna kadar bu çelişkiden kurtulamaz — sanatla gerçeklik arasında, bir yanda toplumsal enerjilerin etkili bir biçimde kanalize edilmesiyle öbür

yanda da ütopik bir rüya dışında, ilişki kuracak daha diyalektik bir teori oluşturamaz.[38]

Eagleton'ın dili oldukça insafsız. Ama saptadıkları bana da doğru görünüyor. Sonuç olarak Caudwell'ın eserleri, Haldane'in dediği gibi, «bir fikirler madeni»dir. Wittgenstain de onun için, *Yanılsama ve Gerçeklik*'in bazı bölümlerini okuduktan sonra, «Yanlış, son derece yanlış, ama — adamdı o,» demişti. Caudwell'ın geniş bilgisi, parlak gözlemleri, büyük cesareti ile karşılaştıktan sonra, aynı zamanda sisteminin açmazlarını görmek, insanda tragik bir duygu yaratıyor. «O kadar genç ölmeseydi» diye spakülasyonlar yapmaktan da kendini alıkoyamıyor. Bunlar bir yana, sistemini daha doğru kurabilmesinin koşulları o dönemde henüz yoktu. Politik zorlamaların yanısıra, genel teorik yetersizlikler de Caudwell'ın kitaplarında yaralar açmıştır. Özellikle ikinci sorun, yani birtakım teorik blokların varlığı, Caudwell kadar iddialı bir düşünür için handikap olmuştur. İstediği teorik bütünlüğü kurmakta başarısız olsa da, «yansıtma» sorunsalından çıkma çabası, kendinden sonrakiler için yol gösterici bir önem taşımaktadır.

1. *D.N. Margolies,* The Function of Literature, *Lawrence and Wishart, Londra 1969, s. 18.*
2. *E. West, A. West,* Crisis and Criticism'*e Giriş, Lawrence and Wishart, Londra 1975, s. 5.*
3. *Ralph Fox,* The Novel and the People, *Londra 1937.*
4. *A. West,* adı geçen eserde, *s. 30.*
5. Illusion and Reality, *Londra 1937. Türkçesi, Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul 1974.*
6. Studies in a Dying Cutture, *Londra 1938.*
7. Illusian and Reality, *Lawrence and Wishart, Londra 1973, s. 23.*
8. Aynı yerde, *s. 37.*
9. Aynı yerde, *s. 38.*
10. *R. Williams,* Culture and Society 1780-1950, *Penguin Books, Harmondsworth 1977, s. 268-9.*
11. *Caudwell,* The Cancept of Freedom, *Lawrence and Wishart, Londra 1965, s. 98.*
12. Adı geçen eserde, *s. 134.*
13. Yanılsama ve Gerçeklik, *Türkçe çeviri, s. 314-15.*
14. Illusion and Reality, *s. 321.*
15. Aynı yerde, s. *321.*
16. *Shelley, «A Defense of Poetry»,* English Critical Texts, *ed. D.J. Enright ve Ernst de Chickera, Oxford U.P., Londra 1968, s. 225.*
17. Aynı yerde, *s. 227.*
18. Aynı yerde, *s. 231.*
19. Aynı yerde, *s. 231.*
20. Aynı yerde, *s. 228.*
21. Aynı yerde, *s. 255.*
22. *Berna Moran,* Edebiyat Kuramları ve Eleştiri, *İstanbul 1978, s. 239-40.*
23. *Caudwell,* Concept of Freedom, *s. 97.*
24. Aynı yerde, *s. 97-8.*
25. Aynı yerde, *s. 99.*
26. *Francis Mulhern, «The Marxist Aesthetics of Christopher Caudwell,»* New Left Review, *sayı 85, Londra (Mayıs-Haziran) 1974, s. 40.*
27. *Caudwell,* Adı geçen eserde, *s. 104.*
28. Aynı yerde, *s. 105.*
29. Yanılsama ve Gerçeklik, *s. 22.*
30. Aynı yerde, *s. 34-35.*
31. *Margolies,* a.g.e., *s. 58-9.*
32. *Mulhern,* a.g.e., *s. 53-4.*
33. Concept of Freedom, *s. 147-48.*
34. Aynı yerde, *s. 155.*
35. Aynı yerde, *s. 159.*
36. Illusian and Reality, *s. 192.*
37. *Mehmet H. Doğan'ın çevirisi, s. 219.*
38. Aynı yerde, *bkz. 23 nolu dipnot.*

DİYALEKTİK KAVRAMI'

ARNOLD HAUSER
Çeviren: Ahmet Cemal

Diyalektik, felsefenin temel sorunlarından biriyle bağıntılıdır: yalın algılamadan ayrımlaşmış deneyime, bilince yabancı nesneden bilinçli algılamaya yetenekli özneye, salt doğadan kültüre ve tarihe yönelen devinimle ilgilidir. Diyalektik, her şeyden önce şunu sorar: kültür durumuna erişildiğinde, ne olur? Tarih, akışını nasıl sürdürür? Hangi neden gelişmenin taşıyıcılarının yollarını sürdürmelerini sağlar? Daha sonraki gelişme hangi biçimler içersinde gerçekleşir ve olayların ereği nedir? Diyalektik öğretisinin kendisine çıkış noktası yaptığı temel ilkeye göre, tartışma götürür konuma gelen, değişimi gereksinen tutumların, insanlar arasındaki nazik ilişkilerin ve eskimiş geleneklerin, buyruklar ve istemler kılığında geçerlik kazandıkları yer çatışkılardır (Antinomie). Tek yanlı her görüş ve her bakış açısı, tikel nitelikteki her türlü yarar ve başarıya ulaşma çabası, çelişkilere yol açar ve bireyin karşısına onu seçime zorlayan seçenekler çıkarır. Her yeni bakış açısı görmezlikten gelinemeyecek, karşıt ya da aynı yönde bir görüşle bağıntılıdır. Görüşlerin çatışması sırasında ortaya çıkan bakış açılarının çokluğu ölçüsünde, sonunda geçerlik kazanan davranışın ana nedenlerini birbirine karşıt yararlar arasında saptayabilme olasılığı da artar. Diyalektik düşünme çabasının ereği, birbiriyle çekişen güçlerin bütünselliğine olabildiğince yaklaşım sağlamak ve söz konusu bütünün kurucu öğelerinin kaynaklandığı alanı olabildiğince kesin biçimde sergilemektir. Bu bağlamda bir yetkinlik, doğal olarak her zaman ancak yaklaşık nitelikte olmak üzere sağlanabilir. Bilimsel araştırma, işbölümü ilkesine dayanan bir araştırma, yöntemi olarak, aslında sayısı sürekli artan, tüketilmesi sürekli olanaksızlaşan etkenleri alanına alır ve diyalektik nitelikteki soru sorma işleminin alanı da gelişmeyle birlikte sürekli genişlediğinden, olası yanıtların bütünselliği de giderek olanaksızlaşır. İşlenecek malzemenin ayrımlaşması, bununla eşzamanlı olarak da özümsenmesi bakımından, ancak daha başlangıçta odaklaşmış,

yoğun bir bütünselliğe yönelik sanatsal betimleme elverişli olabilir.

Oysa Hegel'e ve Marx'a göre, sanat da özerk ve içkin, bir bütünselliği olan ya da böyle bir bütünsellik vaat eden bir özyapıda değildir. Bu düşünürlere göre, sanat da tarihsel-toplumsal gelişmenin akışının bütünü içersinde yalnızca bir etken oluşturur. Gerek gerçekleşmiş, gerekse gerçekleşmekte olan tüm yapıtların, biçimlerin ve biçemlerin toptan birimi ve kuşatıcı kavramı niteliğindeki sanat, insanlık tarihinin akışı içersinde salt bir basamağa ya da evreye, diyalektik bir öğeye dönüşür. Sanat, somut sanat yapıtının somut yaşantı açısından taşıdığı tözellikten yoksun kalır. Böyle bir yapıtın yoğun bütünselliği, geniş ölçüde artık bu yapıtın üstünde değişiklik yapılamamasından, düzeltilememesinden ve oluşturulmasının sürdürülememesinden kaynaklanır. Buna karşılık genel bir kategori olarak sanat, kapsamı açısından tamamlanması diye bir şey söz konusu olamayacağından, nitel bakımdan düzeltilmesi olanaksız da olsa, geliştirilebilir ve tekniği daha yüksek aşamalara götürülebilir. Somut yapıt ise, ancak yaratma süreci sırasında nitel değişime uğrayabilir; bir kez tamamlandıktan sonra, artık yalnızca değişik yorumlara açılır, ama tözel bir değişime uğrayabilmesi olanaksızlaşır.

Bireyle toplum, buluşlarla gelenek, öznel anlatım istenci ile nesnel anlatım araçları arasındaki ilişki gibi, yapıta içkin estetik etkenlerle yapıtın dışındaki üretim koşulları arasındaki ilişki de, temelde bir diyalektik ilişkidir. Sanat alanındaki yaratmanın aralarında bağıntı kurulan öğeleri, birbirlerini salt etkilemekle kalmayıp, bununla eşzamanlı olarak karşılıklı bağımlılık ilişkisi içersinde birbirlerini kurarlar. Bunların ne türden olduğunu bilmek için, birbirlerini nasıl karşılıklı olarak şart koştuklarını bilmek gerekir. Toplumun, toplumsal kurumların ve iletişim araçlarının, birbirinden farklı bireylere, bu bireylerin gereksinim ve istemlerine göre biçimlenmesi gibi, özneler ve bu öznelerin anlatım çabaları da kısmen elde bulunan anlatım biçiminin ürünleri olarak ortaya çıkar. Diyalektik olgusu içersinde işin, çalışanların bir edimi olmasının yanı sıra, emekçi de kendi ediminin kişileşmesidir. Marx'ın, insanın kendi tarihinin ve kendi kendisinin yaratıcısı olduğu yolundaki sözü, yalnızca bu görüşün ışığında tam anlamını kazanır; buna göre insan, ancak kendi ürettiği ortamların, araçların ve oluşumların arasında ve bunlar sayesinde varoluşunu yönlendirir, yeteneklerini geliştirir ve doğa ile savaşında gücünü artırır.

Üretim güçleriyle üretim araçları, altyapıyla üstyapı, ekonomi ile ideoloji arasındaki iç ilişki, yalnızca bu karşılıklı kurucu işlevin diyalektik anlamının ışığında açıklanabilir konuma gelir. Bir olgunun kurucu öğelerinin anlamının önceden saptanmış olduğu, diyalektik olmaktan uzak, dogmatik bir kavramlaştırmada, bütünün öğeleri birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış ve birbiriyle bağdaştırılamaz konumda kalır; buradaki durumu Hegel'e göre be-

den ve ruh açıklanmasıyla karşılaştırabiliriz. Hegel'in savına göre, beden ve ruhun «birbirlerine karşı soyut bir bağımsızlık içinde bulundukları varsayıldığında, başka her maddenin bir başka madde ile tümüyle kaynaşmasının olanaksız oluşu gibi, ruh ve maddenin de birbiriyle kaynaşması olanaksızdır».[2] Yalnızca karşıt olguların ve görüşlerin birbirini karşılıklı etkilemesini ve birbiriyle uyum sağlamasını kapsamakla yetinen bir diyalektik, bunlar arasındaki kaynaşmanın istemlerini karşılayamaz. Çünkü diyalektik, ne karşıt olguların ve karşıt görüşlerin birbiri içersinde tümüyle erimesini, ne de birinin ötekini kesin bir yenilgiye uğratmasını ifade eder; diyalektik, salt bunların karşılıklı birbirlerine bağımlı oluşlarına karşın, özelliklerini korumaları demektir. Diyalektik düşünce için temel nitelik taşıyan ilke, karşıt kuralların ve tutumların birbirini dışlamadığı, tersine — birey ve toplum ya da biçim ve içerik gibi — birbirine kopmaz biçimde bağlı bulunduğunu, özünün de ancak bu karşıtlıkta belirginleştiği saptamasına dayanır.

Bir bütün olarak kültürel gelişmenin akışı, diyalektik sürecinde, tarihsel durumların kurucu öğeleri arasındaki dengenin bozulmasında ve sarsılmasında, bu öğelerin olumlu etkenlerinin yadsınmasında, statik konumlarının dinamik konuma dönüştürülmesinde, duran ne varsa, tümünün devindirilmesinde en anlamlı ve en etkileyici biçimde dile gelir. Birbiriyle çelişen koşulların, eskimiş üretim ilişkileriyle yeni üretim güçlerinin, öznel nitelikteki ileriye itici gereksinimlerle, nesnel nitelikteki engelleyici koşulların, toplumsal açıdan değişen ölçülerde durağan yapıdaki ideolojilerin karşı karşıya bulunduğu olumsuzluk ve tedirginlik evresi, «yadsımanın yadsınması» yoluyla yeni bir dengeye ve karşıtlıkların birbiriyle bir kez daha dengelenmesine zorunlu olarak yol açar.

Bireylerin değişim geçiren maddi olgularla karşılaşmaları ve bunlara ilişkin olarak ortaya koydukları direniş, dışlama ya da uyum sağlama tutumları sonucunda öbekleşmenin yapısı, mülkiyet ilişkileri, iktidar biçimleri, hukuk kuralları, kurumlar, töre ve gelenekler oluşur ve değişime uğrar. Belli bir toplumsal yapı, ancak varoluş koşulları ile yaşam gereksinimlerinin oluşturduğu ikicilik (Dualismus), zorla ya da rızayla benimsenme aracılığıyla dengede kaldığı sürece varlığını koruyabilir; maddi ya da tinsel nitelikteki yeni üretici güçlerin üretim ile tüketim, hizmet ile üretim, ilerleme çabası ile başarıya ulaşma olanağı arasındaki dengeyi bozduğu anda, sistem sarsılmaya ve gücünü yitirmeye başlar.

Diyalektiğin anlaşılabilmesi için, yalnızca varolmakla kalmayıp, varolduğunun bilincine varan, bu bilinçle yetinmeyip yaşamını değiştirmek isteyen insanoğlunun bir birlik taşımaktan uzak yapısının göz önünde bulundurulması, gereklidir. Marx'da bu ikicilik, özellikle kuram ile uygulamanın birbirinden ayrılamazlığı öğretisinde dile gelir. Ancak tanımı ve yorumu ne olursa olsun, tarihin ve kültürün diyalektiğinin ağırlık noktası, görünüşte birbi-

riyle bağdaştırılması olanaksız karşıtlıklar arasında sağlanması gereken bütünlük üstünde toplanır; bu diyalektiğin kaynağını ise toplumsal bilincin ideolojileri ile salt doğruluk düşüncesi, içten gelen istek ile sınırlı yapabilme erki, yaşamını değiştirme isteği ile insanın varoluşunda yatan üşengeçlik arasındaki hesaplaşma, kısacası gereksinimlerimiz, yararlarımız ve ereklerimizle, varoluşumuzun maddi koşulları arasındaki hesaplaşma oluşturur — bu, içersinde ilerlemeyle gerilemenin, niyetle koşulun, bilinçli ve bilinçdışı etkenlerin birbiriyle ayrılmaz biçimde bağlı bulunduğu bir rakkas hareketidir. Bu devinimi sürekli durdurmak, akılcı düşünce açısından olanaksızdır; böyle bir şey, tarihin sonu demek olur; tarihin son bulacağını söylemek ise, salt kehanettir. İnsan şuna ya da buna, istediği ya da elinden geldiği ölçüde inanabilir; ancak akılcı düşünce açısından tarihin sınırları, insanlığın sınırlarıyla bir ve aynıdır. Bu sınırın ötesine geçebilmek için ya doğal duruma geri dönmek, ya da her türlü parçalanmadan ve yabancılaşmadan kurtulmuş, ütopik bir dünyayı tasarımlayabilmek gerekir.

Etimolojik açıdan diyalektik, görüşme, hesaplaşma ya da bilimsel tartışma olarak belirlenebilir. Diyalektiğin bir anlam ve amacının olabilmesi ise, görüşme sırasında tarafların, karşıt görüşlerin, tutumların ve çabaların temsilcileri sıfatıyla, soru ve yanıt, kışkırtma ve karşılık verme, saldırı ve savunma yoluyla bir bilgiye ya da karara varabilmelerine bağlıdır; burada tarafların hiçbiri açısından mutlak anlamda haklı çıkmak diye bir şey söz konusu değildir; ikisi birlikte, doğru tutum, amaca uygun ve pratik düşünce ya da koşullara uygun davranış olarak daha önce tanımadıkları, ya da ulaşılabilecek gibi görmedikleri bir çözüme varmışlardır. Gerek Hegel, gerekse Marx, pragmatik düşünme alanıyla tarihsel-toplumsal gelişme alanında aynı diyalektik ilkenin egemenliğini tanımışlardı; bu düşünürlere göre diyalektik, insanoğlunun çeşitli eylem alanları arasındaki bağı oluşturmaktaydı. Ve özellikle Marx'ın, insanlarca gerçekleştirilmesi gereken istem ve görevlerin bütünü olarak gerçekçi insancılıktan (realistischer Humanismus) anladığı, bu düşünürün temel inancına göre, gerek uygulamada, gerekse kuramsal düşünce ve sanatsal yaratma alanında, gerçekliğin deneyci yöntemle doğru yansıtılması tarafından belirlenmekteydi. Ancak Marx'a göre bu yansıtmanın «doğruluğu», insanların davranış biçimlerinin kesinlikle ya da yalnızca dışardan belirlendiği anlamını taşımıyordu. Gerçekçi insancılık anlamında diyalektiğin tümü, bu diyalektik içersinde geçerlik kazanan çelişkilerin dış varoluş koşullarının değişimiyle edimselleşmesi, buna karşılık diyalektik sürecin öznel nitelikteki bir kategori mekanizmasının iç dinamizmiyle, tepki gösterme yeteneği ve işlev yerine getirmeye hazır oluşu aracılığıyla gerçekleşmesi yönünden içkin belirlenmişlik konumundadır. Belli bir sistemi önemli ölçüde belirleyen dönüşümler yalnızca üretim güçlerinin ya da yalnızca

üretim ilişkilerinin alanında, başka deyişle tek başına altyapıda veya üstyapıda değil, ama her iki alanda birden aynı zamanda gerçekleşir. Bu dönüşümler açısından altyapı varlığı kesinlikle gerekli bir dayanak, üstyapı ise bu dönüşümlerin tek iletişime elverişli, düzenli ve anlaşılabilir dile geliş biçimidir. İnsanoğlu, çelişkilerin, bunalımların, çekişmelerin varlığının ve bunlarla hesaplaşmanın kaçınılmazlığının bilincine ancak üstyapı düzeyinde varır. Sav ile karşı sav, yadsıma ile yadsımanın yadsınması, hiçbir biçimde salt bir düşünce ürününe, gerçekliğin salt yönetilmesine ya da yorumuna dönüşmemelerine karşın, ancak üstyapı düzeyinde karşılıklı anlamlarına kavuşurlar. Bütün bunlar, maddi temelde ne denli derin kök salmış olursa olsun, üstyapı olarak altyapıda bulunmayan bir nitelik alır.

Varoluşla bağıntılı tüm düşünmenin ve istemenin dayandığı temel olgu, öznenin hiçbir zaman kendini önceden tamamlanmış bir nesneler dünyasıyla karşı karşıya bulmaması, birey ile dünyanın her zaman bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içersinde yer alması durumudur. Bu iki faktörden hiçbiri yalnızca ürün ya da yalnızca üretici değildir. Diyalektikten kaçınılamayış ve yine diyalektiğin son bulmazlığı, kendi kendini nesnelleştiren bilincin kendini gelişmesinin her noktasında görece nitelikte tembel ve inatçı bir öğeyle, bilince uzak ve özneye yabancı bir gerçekle, kaba bir maddi varoluş olgusuyla ya da artık özerkleşmiş, nesnel biçime dönüşmüş bir kültür oluşumuyla karşı karşıya bulmasından, bu kaba maddesellikle ya da kültürel açıdan biçimlenmiş nesnellikle bir gerilime girmesinden, bunlardan biriyle ya da ötekiyle bir çatışmaya girmesinden, bir denge bulmaya, dinamik karşıtlığı statik bir dengeye getirmeye çalışmasından kaynaklanır; sonunda bu durgun konum da, devindirici nitelikte yeni bir direnişin ortaya çıkması sonucu bozulur ve daha büyük, daha çok yönlü gerilimleri ortadan kaldırıcı bir dengeye doğru itilir.

Bu karşılıklı bağlılık içersinde diyalektiğin en belirleyici özelliklerinden biri, başka deyişle diyalektiğin önceden kestirilebilmesi olanaksız ölçüde dalgalı, dirimbilimsel-türeyimsel gelişmenin izlediği düz çizgiyle karşılaştırılamayacak akışı belirginleşir. Diyalektik bir açıdan bakıldığında tarihsel süreç, yönü açıkça belli, kaynağından doğrudan ve kesintisiz türetilebilen bir olgu değil, sürekli ortaya çıkan ve yeni yan etkiler yaratan etkenlerin ağır oluşan, sürekli değişim geçiren sonucudur. Gelişmenin her evresi yaratıcı nitelikte, daha önceki evrelerin tümünü değiştiren, bunlara farklı değerler tanıyan bir öğe yapısında olabilir. Çıkış noktası yapılabilecek her konum, gelişmenin akışı boyunca en değişik karşıtlıklara rastlar ve en beklenmedik çekişmelerin içine girer; böylece de ulaşılan her çözüm ya da bireşim, sayısız yeni karşıtlık çiftlerinin savına dönüşebilir.

Bütün bu çizgileri taşıyan toplumsal süreç, diyalektik oluşumun en çarpıcı örneğidir. Tarihsel dönüşümlerin çekişmelerin varlığını şart koşan ve çekişmelerle dolu özyapısını ve dönüşümlerden kaynaklanan oluşumların yapısından ayrılamayan çelişikliği, toplumsal süreç kadar canlı ve eksiksiz yansıtabilen bir başka görünüm daha yoktur. Toplumsal oluşumların — gruplar, birlikler, sınıflar, eğitim kesimleri — kendine özgü yapısı, bunların bireysel olarak ayrımlaşmış, toplumsal açıdan ise bütünleşmiş birliğinden kaynaklanır. Bu ikili yapı, söz konusu oluşumların diyalektik değişebilirliğini zorunlu kılar. Toplumsal yapıların diyalektiği açısından ayırıcı özellik niteliğini taşıyan nokta, öznenin ancak bu oluşumlar sayesinde ne ise, o olabilmesi, başka deyişle, toplumsal bir varlığın bireysel özgürlüğünün kişileşmesini ve bireyin toplumsal açıdan bağımlılığını yansıtabilmesidir.

1. *Bu yazı, ünlü sanat kuramcısı ve tarihçisi Arnold Hauser'in* Soziologie der Kunst (Sanatın Toplumbilimi) *adlı yapıtından alınıp çevrilmiştir.*

   8.5.1892'de Macaristan'da doğan Hauser, Budapeşte ve Paris üniversitelerinde felsefe, sanat tarihi ve edebiyat tarihi öğrenimi yaptı. Çalışmalarını 1921'de gittiği Berlin'de sürdürdü. İtalya'ya yaptığı bir gezi sırasında, sanatın toplumbilimi alanındaki sorunlara büyük ilgi duyduğunu anladı. O yıllarda geniş ölçüde Max Weber'in yazılarının etkisi altında kaldı. 1924'te Viyana'ya yerleşen Hauser sinemanın kuramı ve tekniği, sanatın ve edebiyatın toplumbilimi üstüne makaleler yayımladı, bir film şirketinin propaganda şefliğini yaptı ve konferanslar verdi. 1938'de Londra'ya yerleşmesinden sonra Hauser'den, daha önce Frankfurt'lu toplumbilimci Karl Mannheim tarafından oluşturulan The International Library of Sociology and Social Reconstruction *adlı kitap dizisi için, sanatın toplumbilimini konu alan bir cilt yazması istendi. Bu yöndeki çalışmalarını yürütürken kaleme aldığı* Sanatın ve Edebiyatın Toplumsal Tarihi (Sozialgeschichte der Kunst und Literatur) *adlı yapıtı, Hauser'in dünya çapında ün kazanmasını sağladı. 1951'de Leeds Üniversitesi'nde sanat tarihi dersleri veren Hauser, 1952'de Amerika Birleşik Devletleri'nde bir konferans turnesi yaptı. 1954'te Bonn'da ve Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde bir dizi konferans verdi.*

   Yapıtları: Sanatın ve Edebiyatın Toplumsal Tarihi (Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, *1951*), Sanat Tarihinin Felsefesi (Philosophie der Kunstgeschichte; *bu yapıt, daha sonra 1974'te* Methoden moderner Kunstbetrachtung / Çağdaş Sanatı İzleme Yöntemleri, *başlığı altında çıktı)*, Çağdaş Sanatın ve Edebiyatın Kaynağı (Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur, *1973)*, Sanatın Toplumbilimi (Soziologie der Kunst, *1974). (Ç.N.)*
2. *Hegel,* Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, *paragraf: 389.*

TOPLUMSAL BİLİMLER VE BUNALIM

ORHAN TEKELİOĞLU

«Görgülcü (empiricist) bilim kavrayışı verili bir özne ve verili bir nesne arasındaki bir süreci varsayar. Bu düzeyde, öznenin statüsü (ruhbilimsel, tarihsel ya da başka) ve bu nesne (kesintili ya da kesintisiz, devinen ya da dural) hiç önemli değildir... bilgi sürecine öncelenen özne ve nesne aslında belirli bir kuramsal alanı tanımlar, ama bu durumda görgülcü *bir tutumdan henüz sözedilemez. Bunu belirleyen bilgi sürecinin doğasıdır, diğer bir deyişle belirli bir ilişki, bilgisinden sözedilen gerçek* nesnenin *işlevi gibi bilgiyi belirler. Gerçekten de bütün görgülcü bilgi süreci, öznenin* soyutlama *denen işleminde oluşur. Bilmek gerçek nesneden özünü soyutlamaktır, öznenin (gerçek nesneyi) sahiplenmesi ise bilgi diye isimlendirilir».*

Althusser (1970, s. 35)

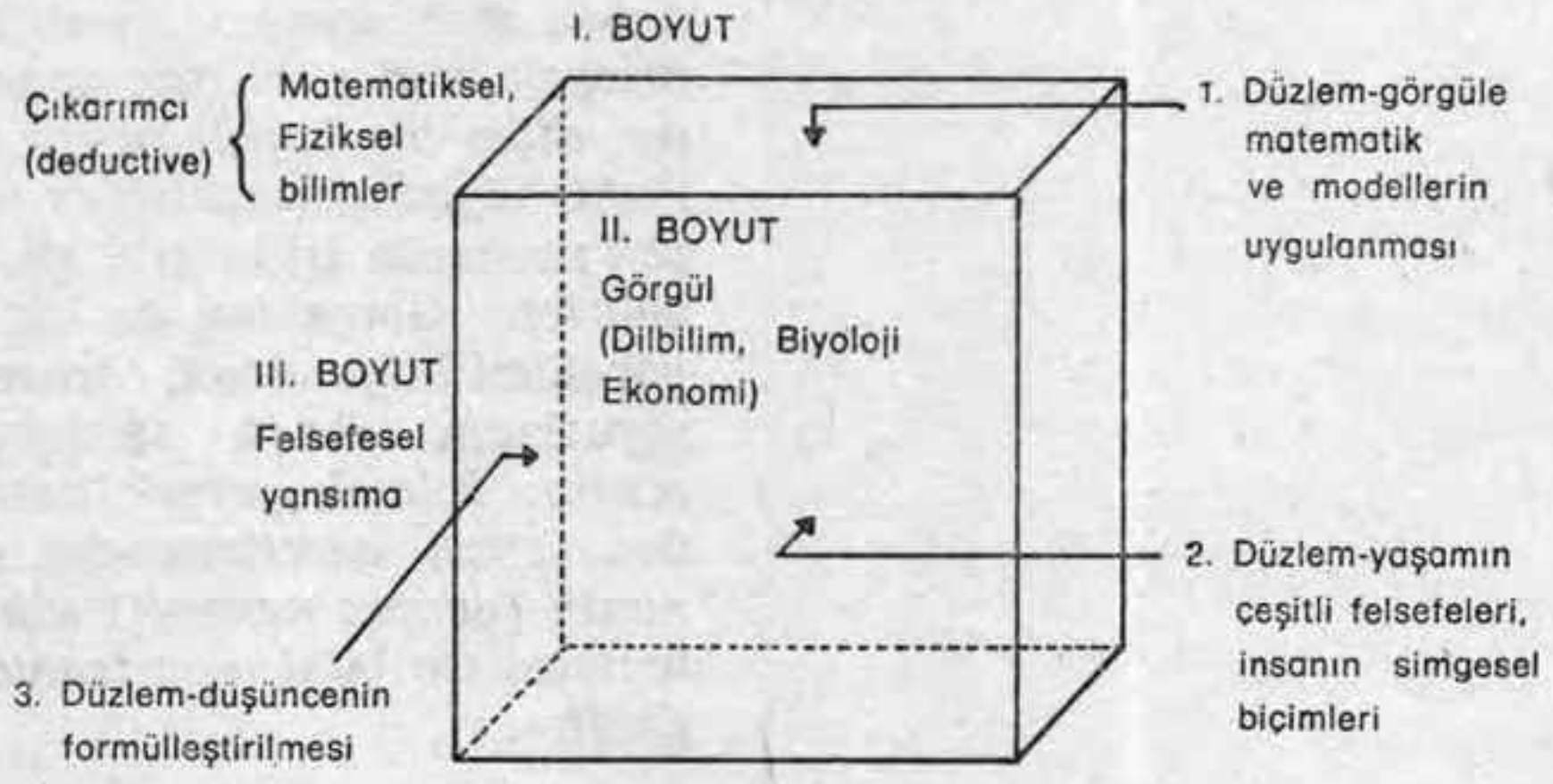
Toplumsal bilimlerin bunalım içinde olduğuna ilişkin yaygın bir yazın oluştu (Gouldner, 1971, Westland, 1978). Gerçekten de toplumsal bilimler bir bunalım geçiriyor. Bu bunalımın bazı göstergeleri şöyle sıralanabilir; siyasal yönsemeli araştırmaların en-

tellektüel kısırlığı ve pratikte anlamsızlığı, «davranışçı» alan araştırmalarının yaygınlığı, betimsel araştırmaların alabilirliğine çoğalması ve temel felsefesel/kuramsal çalışmaların hafifsenerek, araştırma teknolojisi sorunlarına toplumsal bilimlerin indirgenmesi, vb.

Ruhbilim, toplumbilim, siyaset bilimi, ekonomi, vb. gibi bilimlerde az ya da çok görülen bu belirtiler aslında batıda — özellikle ABD de — etkin olan görgülcü bilim anlayışının kaçınılmaz sonucudur. Bireylerin toplamları, soyutlanmış gerçeklikler ve bağlantısız kurumlaşmalar ile uğraşan bu bilimler, temelde iki kaynaktan yönlenmektedirler. Birincisi, görgülcü kavramlaştırmaya uygun araştırma projeleri ve bunların mali fonları üstdenetim (supervision), garativeren organlar ve işler açısından, toplumsal bilim bölümlerinde, garantilerde ve akademik dergilerde tamamen kurumlaşmışdır. İkincisi, toplumsal bilim yazınının araştırma yöntemi ders kitapları görgülcülüğe uygun bir araştırma «paradigm»i sunarlar.

I. *Toplumsal Bilimlerin Bugünü*

Görgülcülüğü temel alan olgucu (positivist) bilim anlayışının ne olduğuna bakmadan önce, genelde bilimler pratiğine bakmak yararlı olabilir. Bu açıdan M. Foucault (1972) nun geliştirdiği model oldukça açıklayıcıdır. Foucault bilimlerin bugününü aşağıdaki gibi modelleştiriyor.



İnsan bilimleri (Fransız akademik çevrelerinde kullanılan adı ile) ya da toplumsal bilimler aşağıdaki anlamlarda üç boyutta yapılanmışlardır.

I. boyut ile insan bilimleri matematiksel formüller elde eder,
II. boyut ile insan bilimleri kullanabileceği modeller ve kavramlar elde eder,
III. boyut ile insan bilimleri insana ilişkin düşünceler, felsefe yapma edimi elde eder. Şekilde doğal bilimlerden toplumsal bilimlere uzanımlar oldukça belirsizdir. Bununla beraber Foucault esas olarak dilbilimden yazın ve söylem analizlerine, biyolojiden ruhbilime ve ekonomiden toplumbilime uzanımlar olduğundan sözetmektedir. Ancak bu uzanımlar kesin olmaktan uzaktır, örneğin ruhbilimin görgülcü uyarmaları genelde biyolojik/belirleyici olmasına karşın, daha toplumbilimsel ya da kuramsal ruhbilim anlayışları ile karşılaşılabilir. Şeklin diğer bir özelliği tarihin kasıtlı olarak unutulmasıdır. Foucault tarihi bir bilim olarak görmemekte ve onun yerine bilginin arkeolojisini savunmaktadır.

Şekilden de görülebileceği gibi, «bilimsel» pratik antropologizm yoluyla yapılmaktadır — ya ruhbilimcilik (psychologism) ya da toplumbilimcilik (sociologism) biçiminde —. Diğer bir deyişle, toplumsal bilimler ve ürettikleri bilgiler bireyselleştirilmektedir — soyut bir genel-insan için —. Çünkü bilimlerin boyutlarını destekliyen düzlemler, günlük ideolojilere tamamen açıktır. Zaten şeklin temeli 18. yüzyılın soyut insan modelinden kaynaklanmaktadır ve örnek toplum burjuva toplumudur. Tarihsel bir açımlama olarak, toplumsal bilimlerin ilk yapılandıkları endüstri devrimi toplumun önemli temsilcisi A. Comte'dan ve onun üstündeki günlük ideolojilerin etkisinden sözedilebilir. Comte devrimleri önleyebilecek bir bilimin gerekliliğine inanıyordu. Ona göre, bilimsel başarıların ışığında *ilerlenebilmesi* için, toplumda sürekli bir *düzen* olmalıydı, dolayısıyla bireyler arasında önkoşul olarak *birlikteliği* savundu. Dikkat edilirse bilim ideolojik olarak insanlığın refahını kurma görevinde idi. Bugün ile benzer bilim kavramlaştırmaları çok yaygın; «Ruhbilim, kendisi ile ilgili ciddi düşünülürse, amaçları arasına 'insan refahını ilerletmeyi' de koymuştur. Toplumbilim (ise) geleneksel olarak, 'daha iyi bir toplumu inşa etmek' ve toplumsal sorunları çözmek ile ilgilidir» (Sanford, 1965, s. 153). Görüldüğü gibi toplumsal konular *a priori* biçimde ve sorgulanmadan «bilimler» arasında insanın «refahı» için paylaştırılmaktadır. Bilimsel gövdeye bilimdışı bir Anlam önceden ve teleolojik biçimde yerleştirilmekte ve böylece idealist bir tutum alınmaktadır — Anlam, eylemini belirler ve bilim, Anlamı doğrulayan bir araçtır.

II. *Bilimin Olgucu Kavramlaştırılması*

Toplumsal bilimlerde olgucu yaklaşımın iki ana varsayımı ve kaynağı vardır.

1 — Olguculara göre, toplumsal bilimler doğal bilimlerden ve özellikle fizikten esinlenen bir bilgi üretimi modeli izliyebilirler. Bunu gerçekleştirebilmekse, nerdeyse aynı yöntembilimsel sistemlerin toplumsal bilimlerde kullanılabilinmesini gerektirir. Özetlersek, *tözsel* (substantive) farklara bakmadan doğal ve toplumsal bilimlerin benzer yöntem ve yaklaşımları kullanması amaçlanır ve «gelişmiş» olan doğal bilimler, toplumsal bilimlere «gerçek» ve sınanmış modeli sunarlar.

2 — Elde edilen bilgi çeşidine uygun bilimin özgün bir kavramlaştırması ve bu bilginin elde edinim yollarının *kendiliğinden* kabul edilmesi de sunulur. Kısacası, yukardaki yöntembilimsel teze uygun bir bilim kuramlaştırması zaten vardır (Nalbantoğlu, 1981). Olgucu yaklaşımda birşeyi açıklamak, onun iyi biçimde oluşturulmuş bilimsel yasalar ile gösterilebilmesidir — örneğin, hareketin Newtoncu yasaları ya da gazların ısısı, oylumu ve basıncına ilişkin yasalar gibi —. Bu yasalarda kullanılan bilimsel tümceler (statements), geçmişte, şimdi ve gelecekte, heryerde ve zamanda olabilecek *düzenli* ve *nedensel* ilişkiler olarak konulur ve tamamen *evrensel* oldukları savlanır (Keat, 1979).

Toplumsal bilimlerde bu tip açıklamalar çok yaygındır, örneğin davranışçı ruhbilim okulunun temel görüşlerini kullanan Homans (1964) şöyle bir bilimsel önerme ileri sürmektedir: «Bir tepki ödüllendirilirse, bu tepkinin olma olasılığı ve sıklığı artar. Bir bireye verilen ödülün değeri arttıkça, birey daha çok eylemde bulunur ya da eylemi tekrar eder». Bu biçim açıklama, denetim ve öngörünün (prediction) olgucularca ne denli önemli olduğunu gösterir, eğer öngörü baştan bilimsel olarak bilinerek konabiliyorsa, olgunun olacağı beklenebilir. Aslında, ileriye ya da geriye yönelik olma bakımından farklar dışında, açıklama ve öngörü bir çok olgucuya göre yapı ve içerik açısından aynıdır (Hempel, 1965).

Belirli olguları açıklamanın bilimsel yolu bir yasalar sisteminden geçer. Olguculara göre, çok geniş uygulama güçleri olan az sayıdaki genel-yasaların tepede yer aldığı bir bilimsel yasalar hiyerarşisi vardır. Tepedeki genel-yasalardan daha az genellenebilen alt-yasalar çıkarsanabilir. Zaten bu çeşit hiyerarşik biçimleniş bir kuramı da kurar, üst-yasalardaki «kuramsal» parçalar her zaman «gözlenemiyen» bir düzeyde kalırlar. Bu kuramsal ve gözlenemiyen parçalara şöyle örnekler verilebilir; doğal bilimler-manyetik alan, elektron, kinetik enerji, vb., toplumsal bilimler-sınıf, toplumsal tümleniş, bilinçaltı, vb. Bununla beraber kuramsal çerçeveyi böyle kavramlaştırmak olgucular için çeşitli sorunlara yol açabilir. Özellikle metafiziksel ya da dinsel bilimdışılıklardan, kuramsal kalan kavramları kurtarmaları gerekmektedir. Bunun yolu ise, bilimsel söylemin dünyası ile gözlenebilen dünyayı birleştirmektir. Böylece bilimsel iki öncellik ileri sürülür.

— Varlıkbilimsel Öncellik: Ancak duyularla yaklaşılabilen

nesnelerin varlığından sözedilebilir. Olguculara göre, bilimdışı yaklaşımlara örnekler gözlenemiyen, gizemsel varlıklar (Allah, hayaletler, büyü, vb.) ve bunların etkinliklerine dayanılarak geliştirilen olgu açıklamalarıdır. O halde, kuramsal tümceler nasıl oluşturulmalıdır? Gözlemsel koşulların kullanımları ile oluşturulmuş oldukça karmaşık tanımlamalardan oluşan kuramsal tümceler, bu sorunun yanıtı olarak ileri sürülür. Diğer bir deyişle, işlemsel (operational) tanımlamalar kullanılır. Örneğin, kuramsal bir kavram olan «manyetik» şöyle tanımlanabilir: «yanına bir demir parçası konunca, onu kendine doğru çeken nesne manyetiktir». Yine, toplumsal bilimlerde kullanılan kuramsal «sınıf» kavramı, gözlenebilir verilere dayanan gelir, baba mesleği ya da eğitim ile tanımlanabilir.

— *Bilimkuramsal* (epistemological) Öncellik: Bilimsel savların ya da varsayımların, tek kabul ya da red yolu görgül sınamadır — duyularımız yoluyla —. Bu noktada, gözlemin veri toplıyan bir yöntem olarak doğru tanımlanması önem kazanır. Çözüm verilerin gözlem dilinde, *tarafsız* (value-neutral) olması gerektiğindedir. Ayrıca duyuları «normal» çalışan bütün «dürüst» gözlemcilerin, elde edilen verilerin nesnel olduğu konusunda düşünce birliğinde olmaları da gerekmektedir. Dahası verilerin bu biçim desteklenmeleri ile, çelişen kuramların işe yarar kanıtlarla geçerliliği de sınanabilir.

Böylece olgucu görgül veri kavramlaştırması için, tarafsız istatistik kullanılması gereğini açıklıyabilecek bir düşünsel taban da hazırlanır. Zaten toplumsal bilimlerde istatistiksel veri kullanımı, bir çeşit bilimsellik ölçütü gibidir — toplumsal değerlerden bağımsız «veri» —. Günlük dildeki değerlendirme tümceleri yapısı gereği birçok bilimdışılığa açıksa, bu bilimdışılıklar «yeni» bir bilim sözcüğü ile dıştalanmalıdır. Örneğin, bilimdışılığa olgucular tarafından sık sık verilen kavram, tarafsızlıktan uzak Marksçı «sömürü» kavramıdır. O halde, yeni, toplumsal değerlerden bağımsız, tamamen gerçekliklere dayanan bir «dil» gereklidir ve bu dil istatistiği de içermelidir (Lazarsfeld, Pasanella, Rosenberg, 1972).

Özetlersek, olguculara göre kural evrensel tümcelerden oluşur. Bu tümcelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, sistematik görgül gözlemler ve deneyler ile sınanır. Hatta bazı görgülcüler genel tümceleri ikiye ayırırlar; görgül yasalar ve kuramsal yasalar olarak. Öte yandan, bilimsel yasalar için temel kriterler, olgucular tarafından aşağıdaki gibi sıralanırlar:

1 — Bilimsel yasalar evrensel koşulları yansıtırlar,

2 — Bu yasalar zaman ve yer kısıtlamalarından bağımsızdırlar,

3 — Bilimsel yasalar özel nesneler ve özneler için değildirler,

4 — Bilimsel yasalar gerekirliği ya da nedenselliği açıklamaz, sadece düzenli ve koşulsal ilişkileri gösterirler.

III. *Bilimin Olgucu Kavramlaştırılmasına Yönelik Eleştiriler*

Çeşitli açılardan kaynaklanan birçok olguculuk eleştirileri bulunuyor. En yaygın eleştirilerden biri de şudur; hiç kimse bu kuram şu kuramdan iyidir diyemez. Diğer bir deyişle, belirli bir bilgi alanındaki kuramları karşılaştırma ve değerlendirmenin, hiçbir dışsal ve evrensel bir kriteri olamaz. O halde, temel soru bilim adamının, neden bir kuramı diğerine göre seçtiğindedir. Bunun olası yanıtı ahlaksal, estetiksel ya da araçsal koşulların, belirli bir kuramla ilişkisinde olabilir. Kısacası, bir kuramın seçilmesi, genel bir inanç olarak tamamen görenekseldir (conventionalist) (Kuhn, 1962).

«Toplumsal değerlerden bağımsız bilim» anlayışına yönelik eleştiriler de bulunuyor. Toplumsal bilimlerde kullanılan her kuramsal çerçeve insanın varlığına, toplumun örgütlenmesine, gruplar ya da bireyler arası ilişkilere, vb. gibi özgün ve bireysel değerlendirmelerden yola çıkabilir. Gerçekten, ahlaksal değerlerine ve siyasal görüşüne göre, kişiler (bilim adamı olsalar bile) kolaylıkla belirli değerlendirmelerden kaynaklanan kuramları seçebilmektedirler. Örneğin, Durkheim tarafından geliştirilen toplumsal tümleşme (integration) ve buna ilişkin normsal tümleşme nosyonları, aslında toplumsal koşulların patolojik ya da normal olarak değerlendirilmeleri ile anlaşılabilir ve örneğin, benzemesine rağmen Marx'ın ilk yazılarında görülen «yabancılaşma» nosyonu ile Durkheim'ın «Anomi» nosyonu, farklı değerlendirme noktalarından çıktıklarından birbirlerinden tamamen ayrıdırlar. Kısaca, kuramların yapısı bir değerler ağında oluşmaktadır (Lukes, 1967). Bununla beraber, bu eleştirinin önemli zayıflıkları vardır. Böyle bir eleştiri bilimsel bilgi üretiminden sürekli olarak kuşkulanılması konumuna gidebileceği gibi, siyasal olarak «doğru» çizgide *partizan* bir bilim anlayışına kolaylıkla varabilir.

Diğer bir yaygın ama yetersiz olguculuk eleştirisi ise fiziksel dünyanın bilimsel çalışma için temel alınmasına ilişkindir. Böylece öngörü ve açıklamalar kurallaştırılmakta ve o derece birbirlerine bağlanmaktadırlar ki toplumsal bilimler, insanları sanki teknolojinin ufak ama gerekli parçalarıymışçasına incelemekte ve bir çeşit toplum mühendisliği yapmaktadırlar — siyasal yönetimlerin isteklerine uygun olarak — (Marcuse, 1964). Olgucular bu konuda çok tehlikeli bir konuma girmekte ve bilimleri benzer eylem ve süreçlerden çıkarılabilecek bilgilenimler olarak görmektedirler, ayrıca bu bilgilenimlerin (information) siyasal kullanımları ile ilgilenmemektedirler. Eğer siyasa için bilimler bir araç gibi kullanılıyorsa, bu başlıbaşına seçmeci, teknokratik ve siyasal bir tavırdır. Eleştirinin yetersizliği ise, karşı seçenek vermeden varolan bilimsel anlayışın sadece yanlışlamasını yapmasındandır. Böylece kar-

şı-bilimci bir konuma kolayca gelinebilir.

Yukarıda gösterilen eleştirilerin yetersizliklerine rağmen, olgucu bilim anlayışı önemli sorunları içermeye devam etmektedir. Herşeyden önce, bilimlere onların *dışından* genel bir yöntembilim ve bilim felsefesi *a priori* olarak verilemez. Yine *a priori* olarak bilimlerin tek bir Bilim olarak birlikteliğinden sözedilemez. Tam tersi, Bilim yok Bilim*ler* vardır — özgün bilgi nesneleri, onlara uygun yöntem ve teknikleri, araçları ile —. Bu her bilimin kendi başına bilgi ürettiği demek değildir, aksine, çeşitli bilimler, yöntem, araç ve hatta bilgi nesneleri bakımından, artan bir alış veriş içindedirler. Gelişmiş bilimler (doğal bilimler gibi) ve daha az gelişmiş (toplumsal bilimler gibi) yanyana ve birbirleri ile değişen ilişkler içinde eklemlenmişlerdir. Ayrıca, herhangi bir bilimin içinde de henüz gelişmemiş ya da eksik bilgi alanları bulmak olanaklıdır. Kısaca, bilimsel ilerleme, temelde eşit olmıyan eklemlenmiş bir süreçtir ve tekçizgisel (uniform) bir evrimi göstermez. Bu noktada bir açımlama yapılabilir; olgucuların varsaydığı gibi dışardan verilmeyen bir bilimsel birliktelikten sözedebiliriz. Ayrıca, olgucuların varsaydığı yöntembilimsel birliktelik sorunsalından da kurtulunursa ve böylece yöntembilimin doğaüstü konumu (omnipotence) kalkarsa, bilimler arasında yöntemler, teknikler ve kavramlar açısından bir alış verişten sözedilebilir. Yalnız bu alış verişte bilimsel alanlar ayrıcalıklı bir konumda kalmamalı, diğer bilim ya da bilimlerden alınan kavramlar mutlaka sorgulanmalıdır. Örneğin, ruhbilimsel kuramlaştırmalarda, toplumbilimin temel bir kavramı olan toplum yaygın olarak kullanılmaktadır, ancak toplum=çevre koşulları gibi sorgulamadan uzak bir kullanım, toplum kavramını bu çeşit kuramlaştırmalarda nosyon düzeyine indirgenmektedir.

Peki, toplumsal ve doğal bilimler arasında fark var mıdır? Buradaki ayrım genelde araştırma nesnesindeki fark bakımından konmaktadır. Ancak toplumsal bilimler kendi içinde bile birçok farklılaşma gösterir. Ayrım bilimler arasında araştırma alanlarının özgünlüğüne göre olmaktadır. Örneğin toplum diye sözettiğimiz bütünlüğün, «insan» denen kısmıyla ruhbilim ilgilenmekte iken, toplumsal süreçler ve yapılarla toplumbilim uğraşmaktadır. Ayrıca genelde bir insan toplumundan sözedilemez, tersine tarihsel olarak belirli insan toplumlarından sözedilebilir. O halde, bilimsel araştırma *değişim* ve *tarih* ile yakından ilgilenmek zorundadır. Diğer bir deyişle, olgucuların varsaydığı gibi tarihsel bağlamından bağımsız genel yasalardan ve genelde «insan»dan sözedilemez. «Genel Yasalar» *bağlamsal* (conjunctural) dır ve o bağlamda geçerlidir. Gerek toplumsal gerekse doğal bilimler için önemli olan, herhangi bir insan toplumunda ve her düzeydeki değişmelerin nasıl olduğunu, zamansal ve mekansal olarak açıklıyabilmektir.

IV. *Olgucu Olmıyan Bir Bilim Anlayışı*

Bugüne değin ileri sürülen en güçlü olguculuk eleştirilerinden birinde L. Althusser geliştirmiştir. Althusser'e göre, bilimler felsefe tarafından belirli pratikler (ideolojik, siyasal, ekonomik) yararına kullanılmaktadır ve felsefe kuramsal bir örtünün ardındadır. Burada bir açımlama yaparak, genelde bir toplumsal biçimleniş (social formation) şekli vermek ve bunun içinde bilimsel pratiğin yerini görmek yararlı olabilir.

Althusser'in görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir; Her belirli ve böylece tarihsel toplumsal biçimleniş, toplumsal pratiklerin — kuramsal (kuramsal, bilimsel pratik ve ideolojik bilimsel pratik), siyasal, ekonomik — karmaşık bir eklemlenmesidir.

Burada pratikten ne anlaşılması gerektiği açıklanmalıdır. Althusser'e göre, pratik bir «dönüşüm (transformation) süreci» dir. Belirli bir hammadde, belirli bir ürüne belirli bir üretim süreci içinde dönüşür. Kuşkusuz, belirli araçları kullanan belirli bir insan gücü bu süreci etkiler. Kuramsal pratik ise, siyasal ya da ekonomik süreçler gibi özgün bir pratiktir ve böylece diğer süreçlerden görece olarak bağımsızdır. Herşeyden önce, kuramsal pratik homojen bir bütünlük olmaktan çok uzak, kendi içinde dengesizdir. Çünkü kuramsal pratik her türden kurama eşittir ve her kuramın kendine özgü nesnesi vardır ki bilgi denen ürün bu hammaddeden çıkarılır. Özetlersek, kuramsal pratiğin hammaddesi (günlük ideolojik, görgül, teknik pratikler tarafından verilen nosyonlar, kavramlar, gerçeklikler, vb.), ürünü (bilgi ya da «düşüncedeki somut» ki hammaddeden ya da «gerçek-somut» tan farklıdır), ve araçları (her bilimin ya da kuramsal ideolojinin nosyonları/kavramlara ve bunlara ilişkin kullanım yöntemleri) vardır.

Kuramsal pratiğin özgün ürünü olan Bilgi'nin nesnel gerçekliği ve kendi maddeselliği vardır. Bu ürünün bir kısmı daha ileri düzeylerdeki yeni kuramsal pratikler için hammadde olacak ve böylece toplumsal biçimlenişin kuramsal yeniden üretimi sağlanabilecektir. Bununla beraber, kuramsal pratiğin büyük bir bölümü-

nü bilimler değil, günlük ya da kuramsal ideolojiler oluşturur. O halde, ideolojinin bilimsel çalışmaları bozması ya da çarpıtması herzaman gündemdedir. Bilimlerin ideolojik çarpıtmalardan kendilerini uzak tutmaları bizzat bilimler tarafından yapılmalıdır — ideolojik gerçekliklerin sorgulanmaları yoluyla —. Bilimsel üretim sürecindeki niceliksel ilerlemeler ve ideolojik çarpıtmaların azalması bir noktada niteliksel bir değişime yol açar. Böylece bilim kendi ideolojik öntarihinden ve kalıntılarından kurtulacak ve yeni bir bilimsel alana geçecektir. Henüz tanımlanmamış bilimsel bölgeye olan bu niteliksel sıçrayış, Althusser tarafından *bilimkuramsal kopuş* (epistemological break) diye tanımlanmıştır. Yeni bir bilim, yani kavramlar ve yöntem başlıbaşına yeni bir *sorunsalı* tanımlar.

Bilimdışı ve ideolojik öntarihinden bir bilimin kurtulmasına kadar, kuramın alanına felsefe günlük ideolojiler yoluyla müdahale eder. Ve eğer günlük ideolojiler belirli bir toplumsal biçimlenişteki, toplumsal grupların savaşımlarıyla, öznel ilgileri ile doğrudan bağlantılıysa, felsefe kuramsal alanda siyasanın bir uzanımı konumuna girer. Kısaca, felsefe çoğunlukla örtülü siyasadır.

Olgucu olmıyan seçenek bir bilim kavramlaştırması aşağıdaki özellikleri içerir:

1 — Bilimin bilgisini elde etmek istediği, insanın kavramlaştırmasından bağımsız bir *dış* dünya vardır ve bilimin gerçek nesnesidir (*maddeci* postülat).

2 — Bilim dış gerçekliğin bilgisini günlük duyusal algılarla değil, kuramsal olarak tanımlanmış nesnelerle almağa çalışır ve gerçek dünyanın bilgisini elde etmeyi amaçlar *(karşı görgülcü* [anti-empiricist] tez). Diğer bir deyişle, örneğin doğal bilimlerin üstünde çalıştığı doğa, sokaktaki adamın gördüğü doğa olmaktan çok kavramsal nesnelerdir — görecelik (relativity) kuramının görgül olmaktan uzak kuramsal kavramları gibi —.

3 — Yeni bir bilimin ortaya çıkması demek, herşeyden önce sistematik araştırma nesnesini tanımlayan yeni kavramlar sisteminin bulunuşu/üretimi demektir. Bu, daha önceki kavramlaştırmalardan tam bir kopuşu gerektirir (bilim tarihinin *kesintililik* tezi). Belirlenmiş nesnesi olmıyan hiçbir bilimsel bilgi olamaz.

4 — Bilimle ideoloji arasındaki temel ayrım, bilimin nesnesini yanıtları önceden yargılanmamış olarak açık sorgulamasında yatar. Öte yandan, ideolojik sorgulamada, yanıtlar ve çözümler bilişim (cognition) sürecinden bağımsız olarak önceden yerleştirilmiştir. İdeolojik sorular ideolojik öznenin rahatlıkla kendini görebileceği bir aynayı oluşturur (bilim felsefesinin sınanmasına ilişkin olarak *deneyimsellik* tezi).

5 — Bir bilimin doğruluğuna hiçbir dışsal kanıt gösterilemez. Bilimsel önermelerin doğrulanması bizzat bilimsel pratiğin bir parçasıdır *(karşı-yararcı* [anti-pragmatic] tez).

KAYNAKÇA

Althusser, L., and Balibar, E. Reading Capital. *London: NLB, 1970.*

Brown, P. Radical Psychology. *London: Tavistock, 1973.*

Foucault, M. Order of Things. *London: Tavistock, 1972.*

Gouldner, A., The Coming Crisis of Western Sociology. *London: Heineman, 1971.*

Hempel, C. Aspects of Scientific Explanation. *New York: Free Press, 1965.*

Keat, R. «Positivism and Statistics in Social Science», in J. Irvine, I. Miles and J. Evans (eds.), Demystifying Social Statistics. *London: Pluto Press, 1979.*

Kuhn, T.S. The Structure of Scientific Revolutions *(2hd ed.). University of Chicago Press, 1962.*

Lazarsfeld, P.F., Pasanella, A.K., Rosenberg, M. Continuities in the Language of Social Research. *New York: Free Press, 1972.*

Lukes, S. «Alienation and Anomie», in P. Laslett and W. Runciman (eds.), Philosophy, Politics and Society. *Oxford: Blackwell, 1967.*

Marcuse, H. One. Dimensional Man. *London: RKP, 1964.*

Nalbantoğlu, H.Ü. «Althusser'i Okumak: Bilimler Pratiği ve Felsefe Müdahalesi», Ekonomik Yaklaşım, *II/5 (sonbahar), 1981, 107-126.*

Westland, G. Current Crises of Psychology. *London: Heineman, 1978.*

FELSEFECİYE SAYGI

AHMET OKTAY

Hayli eskilere dayanıyor Nermi Uygur'la tanışıklığım: 1958'de beyaz bir kapak üstünde rasladım ona: «Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Problemi — Nermi Uygur». O gün bugündür sürüyor 890 kuruşa edindiğim bu dostluk. Kitaplarında tepelere çıkardı beni, nefesim kesile kesile; dere kıyılarında dolaştırdı, dizeler söylete söylete. Yazı da felsefe de dünyada *işler*. Dahası: felsefenin «çekici» dildir. Kullanamıyorsanız ana dilinizi, istediğiniz kadar yeni ve yüce şeyler düşünün, hiç bir görüş yoktur *kırabileceğiniz*. Bu bağlamda şurası kesin: Bir *felsefe yazarı*'dır Nermi Uygur. Husserl'den son kitabı «Yaşama Felsefesi»ne uzanan 24 yıl, yoğun bir düşünce/dil arılaşmasını, durulaşmasını yansıtır. Yanılmayalım ama: düşüncede *sığlık*, dilde *sıradanlık* anlamına gelmiyor bu. İstediği kadar ünlü olsun, kitapları on binler satsın; yazar'ın ölümünü bildirir iki niteleme de. Felsefe yapmak, biçimi, biçemi önemsemeyi daha gerekli kılıyor üstelik. Bulmaya/buldurmaya, görmeye/gördürmeye çalışırken anlatılanın anlatımdan ayrılamayacağını kanıtlar Uygur, ister yazın üstüne konuşsun, ister fizik üstüne. «İnsan Açısından Edebiyat»ın önsözünde belirtir zaten konumunu: «Yazarım herşeyden önce». Buradaki *insan* sözcüğünü not edelim bir kenara: çünkü öyle sanıyorum ki Nermi Uygur'un *yapıtının* merkez sorunu insandır. Yazar, üstelik felsefe yazarı her şeyden çok *Sözlük*'ü ile ele verir kendini. Uygur'un dediği gibi çünkü, «dil bir aynadır; herkes orda kendi yüzünü görür». Bir başka felsefecinin sorunsalını çözümlüyor olsa da, ilk kitabının başlığı ile son kitabının başlığı, son kertede aynı kuramsal/kılgısal *ilgiyi* açığa vuruyor bana kalırsa.

Felsefeyi sokağa çıkaran bir iki kişiden biridir Uygur: Güneşlendirir, gerekiyorsa köpüğünü höpürdeterek bir bira içirtir, yandaki masaya kulak kabarttırır. Felsefeyle gündelik yaşam arasında ilişki kurmaya, felsefenin bir gereksinim olduğunu kanıtlamaya uğraşanların başında Hilmi Ziya Ülken'i anmak gerekir elbet. «Felsefeye Giriş» ve «Felsefî Anthropologi» adlı kitaplarıyla bu

yolda uğraş verenlerden biri de Takiyettin Mengüşoğlu'dur. Son yıllarda birbirini izleyen yayınlar, düş kırıklıkları, dönemini aştığını gösteriyorsa felsefecinin, bunda Nermi Uygur'un önemli katkısı olduğu söylenmeli. Dediğim gibi çünkü, şu anda on kitaba ulaşan *yapıtı*, üniversite «lobby»sini terkedeli çok oluyor. Uygur «Türk Felsefesinin Boyutları» adlı sorgulayıcı kitabında, hem yurdumuzda uğraş alanının durumunu inceliyor «mikro» düzeyde felsefenin toplumsal konumunu irdeliyor; hem de geleceğini vurguluyordu, yukarda değindiğim «ilgi» doğrultusunda: «Türk felsefesinin boyutları, tüm olanaklarıyla, insanın boyutlarından başka birşey değildir».

Gelgelelim, Nermi Uygur'un girişiminin de, yapıtının da gereğince değerlendirilebildiğini söylemek zor. Bırakın genel aydın düzeyini, meslekten felsefeciler *bile* bu üretim üzerinde yeterli görüş belirtmediler, bilebildiğim kadarıyla. Örneğin «Kuram Eylem Bağlamı» ele aldığı sorunlar, inceleme yöntemi, ulaştığı sonuçlar bakımından hemen her çevrede uzun boylu *tartışılması* gereken bir çalışma değil miydi? Fiziğin «insana özgü kültür evreninin» dillerinden sadece biri olduğu sonucuna ulaşan «Dil Yönünden Fizik Felsefesi», inançlarımızdan da inançsızlıklarımızdan da kuşku duymaya çağırmıyor, bu bağlamda *eleştirel* bir okuma gerektirmiyor muydu? Yazarların suskunluğunu anlamak kolay: Felsefeye, bilime ilişkin yapıtlar üzerinde konuşmaktan hem *korkar*, uzman değilim diye, hem de aynı gerekçeyle «dışardan gazel okuma» sayar bunu. Ama felsefecilerin ve bilim adamlarının suskunluğunu, sorunları *okur* önünde irdelememelerini anlamak olası değil. Çağına, toplumuna, dilinin yazarına/şairine alabildiğine *açılmış* Nermi Uygur'un yapıtı, *sessizlik* istemiyor çünkü; insan yapıp/etmeleri üstünde de, kendi üstünde de.

«Yazmamaktan acı çekmek» ve «kendini yapıtına ada» derken Uygur, Nietzsche'den Mallarme'ye, Marx'dan Aragon'a bütün kargışlanmışları ve kırılmışları düşünmemiş olabilir mi? Bu daha çok yazın'a özgü sanılan gerilimi içerden yaşayamayan, bilgin'in de felsefecinin de yenilgiler ve utkular arasında gidip gelen uğraşının, gerçekle savaşının acısını yeterince anlayabilir mi? Yazı'yı, fizik kitabından şiire, *bütünlüğü* içinde görmeyi dileyen Nermi Uygur, belki de değil, kesinlikle bu yüzden, kitabından bir *dil* tadı almamızı sağlıyor. Bu sorun, Türkiye'deki her aydının yazgısı çünkü, çala-kalem ya da çala-tuş yazmak yetmiyor Uygur'un da vurguladığı gibi: «dilde görünür yazarlık; dilsiz yazı olmaz». T. Mengüşoğlu «Fenomenologi ve Nicolai Hartmann» adlı çalışmasının önsözünde, Türkçe yazdığı ilk yazı olan bu doçentlik tezinin dilini jürinin isteği üzerine M.Ş. Tunç'un denetiminde değiştirmek zorunda bırakıldığını anlatır ve ekler: «Yeni dil atılımım on yıl geciktirildi». Sorun'un önemini felsefenin *özgül* alanında irdelemek isteyenler, değerli «hoca»nın anılan ve anılmayan kitaplarıyla ör-

neğin Önay Sözer'in «E. Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı» başlıklı kitabını karşılaştırarak okumalıdır: gelişme «hoca»nın isteğini de aşmıştır besbelli. Nermi Uygur, felsefe dilini nerdeyse bir yazın dili gibi kıvraklaştırdığı için de kutlanmalıdır elbet. Bu «kıvrak» sözcüğü burda oldukça «yakışıksız» kaçsa bile. Şu cümlede *salt* «felsefece» bir kaygı gören, bana kalırsa indirgemeci bir okurdur, ister farkına varsın ister varmasın, sakatlamıştır cümleyi: «Dağ ile dikduruş arasında gizli bir anlam alış-verişi sezmemek elde değil: İnsan-olmada dikduruştan önemli pekaz şey var».

Nermi Uygur'un felsefeyi sokağa çıkaranlardan biri olduğunu söyledim. Bu yargıyı «Dil Yönünden Fizik Felsefesi» adlı kitapta bile kanıtlamak olası görünüyor, başlığın «ürkütücülüğüne» rağmen. «Ana dürtüsü dil olan» bu çalışma, uzmanlara olduğu kadar *sabırlı* bir okura da açıktır çünkü. Tanımsal çerçevesi de betimsel çerçevesi de fizik ile felsefe arasındaki birbirine gerekliliği vurgulamakta, bütün özgüllüğüne rağmen *okunabilmektedir*. Ama bu sokağa çıkma durumunu Uygur'un son kitabı «Yaşama Felsefesi»nde daha elle tutulur biçimde görmek olası.

Kitabın ilk parçası «Dağcı»nın bir eğretileme olduğunu söylemek bile fazla: Yazından felsefeye her üretici/yaratıcı edimin yöntemini sezdirdiği kadar, o üretimi/yaratıcı edimi selamlıyor da: «Kendi yolunu kendi *yapan* kişidir dağcı». Yaşamın tam ortasında duruyor bu kitap: Doğu ile batı arasında sarkaç gibi gidip geliyorsanız altını çizerek okuyun: «Kültür değiştirmek bir bakıma bitmeyecek bir hesaplaşma çabasını başlatmak demektir». Kitle iletişim araçlarından kentleri dolduran motorlu motorsuz taşıtlara, çağcıl yaşamı sorgulamayı, bireyliğin nasıl korunabileceğini araştırmayı seviyorsanız, «milyarlarca kişiyi kapsayan evrensel bir kentin» ağzı var dili yok bir uyruğu olmak istemiyorsanız, işte size nerdeyse iki küçük baş yapıt: «Kültür Taşrası» ve «Bisiklet». Teknolojinin her kımıldanışında insanoğlu sunduğu nimetlerle dertlerin sanıldığı gibi kolay çözümlenemeyeceğini gösteriyor Uygur. Hiç kuşkum yok: Yazıların alt-katmanlarında geliştirdiği nice sorun okur-yazarların ilgisini çekecek, kültür ve çevre konularında yeni yaklaşımlara yol açacak. Örneğin «taşralılığın aşılması» konusunda yazmayı istiyorum, olanaklar ve sorular açısından. Gelgelelim, benim dönüp dönüp okuduğum yazı «Gecenin Erdemi Ya Da Gece Fenomenolojisine Giriş». Bazı parçalarını yayımladığım «Yol Üstündeki Semender» adlı şiirim dolayısıyla Kleist, Pavese, Mayakovsky, Beşir Fuat, Benjamin gibi gecenin oğullarıyla uğraşıp durduğum için mi acaba? Yoksa Nermi Uygur'un o «batık mutluluk» deyişine vurulduğum için mi? Belki de şundan: Uygur, bakılanın *öteki-yüzü*'nü gösteriyor, *tersinden* okumanın gereğini sezdiriyor.

«Denenmiş biçimleriyle ola ki felsefenin işi bitiktir. — Denenmemişleriyle durum ne, peki?» diye sorarak daha kitabının önsözünde, bizi/beni yığınla dolambaçlı soruyla burun buruna getiren, daha doğrusu böylesine sorular sormaya yönelten bir felsefe yazarı'na bir «yazar» gönülden bir selâm sunabilir olsa olsa.

XIV. ULUSLARARASI HEGEL KONGRESİ ÜZERİNE

ÖNAY SÖZER

Hegel'in «Dünya-Tini» («Weltgeist») kavramını işleyen XIV. Uluslararası Hegel Kongresi 5-12 Nisan tarihleri arasında Atina' da yapıldı. «Dünya-Tini», Hegel'in felsefesinde «Ulus-Tini» («Volksgeist»), «öznel Tin»/«nesnel Tin», «mutlak Tin» («absoluter Gesit») kavramlarıyla ilişkileri içinde belirlenen bir kavram. Bir yönüyle tek tek Ulus-Tinlerinin bir harmanını, giderek dizgesini oluştururken, öbür yandan da mutlak Tin'e (Hegel felsefesinde tüm tinsel çelişkilerin çözülüp bireşebileceğini gösteren bu son-ereğe) doğru gidişte önemli bir basamağa karşılık oluyor. Dünya-Tini, bireylere, toplumlara kendini Ulus-Tini olarak bildiriyor. Yaşadığımız dünyanın ancak sabırla üstesinden gelebileceğimiz bir dolambacı karşısındayız. Klasikleşmiş kimi felsefe tarihi kitaplarında, Ulus-Tini kavramı Hegel'de romantik bir dünya görüşünün artığı olarak görülmüştür. Mutlak-Tin'e giden yolların dolanmışlığını, aldatıcılığını anlatmak üzere ise Hegel'in «tarih felsefesi»nde başvurduğu «usun hilesi» («List der Vernunft») kavramı «Dünya-Tini» karşısında daha «populer» olmuştur bugüne değin. «Dünya-Tini» üzerine bir kongre düzenlenmesinin anlamını, bir yandan yeryüzünde yeni ulusal bilinçlerin etkinlik kazanmasıyla birlikte «dünya» tasarımımızın genişlemiş olmasında, bu arada «dünya»mızın gittikçe daha çok savaş (hem de dünyanın sonu olabilecek bir nükleer savaş) tehdidi altına girmesinde aramalıdır. Öbür yandan bugün yeryüzünde çeşitli izm- lerin yarattığı düş kırıklıkları, Hegel'in bu tür «teknik» diye adlandırabileceğim kavramlarını yeniden gözden geçirmeye çağırmaktadır bizi. İşte XIV. Kongre'nin ilkin bu açılardan yaklaşanlara ses verdiği için ilginç olduğu söylenebilir. Beri yandan Hegel felsefesine canlılığını sağlayan bellibaşlı birçok kuramsal sorun da gündemdeydi bu kongrede. Kuramsal olmaktan çok, «güncel» konulara yüreklilikle eğilen bir iki konuşmayı ele almayı en sona bırakarak, ilkin konuşmaların çeşitliliği içine girmek ve tartışılan ana sorunlara dikkati çekmek istiyorum.

Kongrenin açılış konuşmasını yapan Uluslararası Hegel Derneği başkanı Prof. Wilhelm Raimund Beyer, bu kongredeki ulus--

lar yelpazesinin genişliğini vurgulayarak, şu sırada Hegel felsefesini tartışmak üzere «tek bir dünya» olarak toplanılmış olduğunu belirtti. Ev sahibi ülkeden açılış konferanslarından birini veren Konstantin Despotopulos «Hegel ve Platon» üzerine konuştu. En başta Antik Felsefe'nin «tinsel uyum» kavramıyla Hegel'in «Dünya-Tini» kavramlarının karşıtlığına dikkati çeken Despotopulos, insan isteklerinin uyumlu denetiminin yerini Hegel'de «ide»ye giden yolda tutkuların özgürce çelişmeye bırakılmasının aldığını söyledi. Yine de bu ayırımlara karşın, Hegel'le Aristoteles üzerinden ilgi kuruldu. Despotopulos bu konuşmasında bence Platon'la Hegel arasındaki *tarihsel* uzaklığı ve bu uzaklık içindeki sürekliliği kendine sorun yapmadı, bu soruna hakkını veremedi.

Olaf Cigon (Bern) «Aristoteles'te insansal ve mutlak Tin» konusunda konuştu. Cigon, özellikle, Aristoteles'te cisim ve devinim kavramlarının ilişkilerinden doğan açmazların sonradan Hegel'ce nasıl değerlendirildiğini göstermeyi amaçladı. Bütün konuşma «kavram-tarihi» açısından da ilginçti ve özgün içermeler taşıyordu.

Hegel felsefesinde «tarihsellik» ve «tarih» sorunu bu kongrede zaman zaman ortaya çıktı ve gereken ilgiyi gördü. «Dünya-Tini»yle «tarih»in ilişkisini İsviçreli filozof Rudolf Meyer «Dünya-Tinin Fenomenolojisi» konulu konuşmasında ele aldı. «Dünya tarihinin tarihselliği», «kültür tarihi», «felsefe tarihi» ve «Dünya-Tini»nin tarihselliği ayrım ve ilişkileri gösterilerek aydınlatılan başlıca noktalar oldu bu konuşmada. Hegel felsefesinin Fransız tarihiyle ilişkisini Pierre Quillet (Paris) vurguladı. Bütün bu konuşmalar ve ardlarından yapılan tartışmalarla şu nokta ortaya çıktı: Hegel'de tarihi düpedüz bir ardardalık olarak görmek nasıl yanlışsa, «ulus»ları kendi başlarına tarihsel değerler olarak görmek de bir o kadar yanlıştır. Gerçi Hegel tarihsel olayların «zincir»inden söz etmiştir, ama bu, olayların *bağıntılarını* göstermek için başvurduğu bir benzetmedir. Burada belirleyici olan zincirin halkaları değil, bu halkaların ilişkileri ve ilişkilerin de bütünlüğüdür.

Hegel felsefesi bugün bizim için gerçekten yaşadığına göre, bu canlılığın hakkını vermek üzere geçmişin, bizden öncekilerin deneyinden nasıl yararlanabiliriz? Hegel üzerine kimi yaptığımız yorumlar önceden yapılmış ve etkinliğini yitirmiş yorumlar olmasın? Bu soruları bilinçaltından bilinç düzeyine çıkaran, Werner Post (Bonn) oldu. «Etkin Dünya-Tini» konulu konuşmasında, Post, «genç-Hegelcilik» («Jung-Hegelianismus») denilen akımın belli-başlı temsilcileri olan Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach ve — adı az bilinen — August Graf von Cieszkowski'nin Hegel'le ilgili görüş ve yorumlarını ele aldı. Post'a göre bu düşünürler şu yargıda birleşmişlerdir: İnsan «kendinin-bilinci»dir («Selbstbewusstsein»). Ancak bu yargı onları ele aldıkları sorunların gerçek bir çözümüne vardıramamıştır. Beri yandan Theodor Adorno bu görüşü

— onunla belli bir hesaplaşmaya gitmeden — kendi «eleştirel kuram»ına («kritische Theorie») bir çeşit temel almıştır. Post'un bu konuşması çok yankı yaptı. Acaba bugünkü birçok Hegelcinin de gönlünde — etkinliğini yitirdiği ortada olan — şu genç-Hegelci görüş gizlice yatmıyor muydu? Ancak Post, genç-Hegelcilerle Adorno'yu bir torbaya soktuğu için eleştirildi.

Yüzün üstünde katılanı olan, günde eşzamanlı dört oturumun ve gece konferanslarının düzenlendiği, tam altı gün süren bu kongrede birçok şeyi kaçırmış olduğumu önceden kabul ediyorum. Kaçırmadıklarım arasında ise şunlar da var: Hollandadaki toplumsal sorunlar açısından, onların ışığında Hegel felsefesini irdeleyen Wim van Dooren'in (Utrecht) «Vicdan ve Dünyagörüşü» konulu konuşması; Dünya-Tini'ni yapısal bir kavram olarak değerlendirmeyi deneyen İranlı filozof Hassan Givsan'ın (Darmstadt) «Hegel Mantığının Öndayanağı Olarak Tarih» başlıklı konuşması; Hegel'e bakışımızı bilgikuramı yönünden tazeleyen Amerikalı filozof Robert L. Perkins'in (Alabama) «Hegel'in Bilgikuramında Görünge, Nesnellik Dünya» başlıklı konuşması...

Kongrenin sıradışı konuşması Gotthardt Günther'ce (Hamburg) yapıldı: «Dünya-Tini Hesap da Yapar — Pythagoras'tan beri». Dialektik mantığı sibernetiğe uygulamak üzere Amerika'ya çağrılmış ve orada bir süre laboratuvar çalışmaları yapmış olan Günther'in konuşmasından etkilenmemek olanaksız. Günther bir filozof mu, yoksa bir sayı gizemcisi mi? Bir yanda Hegel'i Kant üzerinden, ta gerilere, Pythagoras'a, orada da kalmayarak mutlak bir başlangıca geri götürürken, öbür yandan da gelecek için Hegel'le Boole'un bireşimini yapmaya mı kalkışıyor? Günther'in başlangıç savı: «Olumsuzlama yer-değiştirmedir, tözsel bir değişiklik değil» («Negation ist Ortwechsel, keine substanzielle Veraenderung»). Günther, Hegel felsefesinin başkavramlarından biri olan «olumsuzlama»nın en iyi, + «ekseninden» — «eksenine» bir yer-değiştirme olarak anlaşılabileceğini iddia ediyor. Tüm sayılar arasında yalnızca sıra ilişkilerinin değil, aynı zamanda yüzeye dağılma ve komşuluk ilişkilerinin olduğunu söylüyor. Hegel'in «Dünya-Tini» kavramı da bu arada Kant'ın «yol-gösterici ide»sine («regulative Idee») dönüşüyor. İzlenimsel bir biçimde, oradan buradan aktardığım bu görüşlerin, Günther, kendi deneyimsel savları olduğunu ve bunları bizimle tartışmaya geldiğini söylüyor. Öyle sanıyorum ki, bu savlar karşısında düşüncelerimizin gevşeme noktalarından dağılmasını istemiyorsak, en başta bunlarla ne amaçlandığını sormalıyız. Günther'in önerisi, dallar-arası çalışma içinde, tarihsel ve sistematik boyutlarda Hegel «kuram»ının genişletilmesi değil midir? Bu amacın kendi saygınlığını da birlikte getirdiği söylenmelidir.

«Kuram»ın genişletilmesine başka iki ayrı katkı ortak bir

noktadan, oldukça güncel sayılabilecek bir sorun üzerinden geldi. Ortak sorun, Avrupa insan ve toplumlarının, bugünkü gitgide sorunlaşan dünya tablosu içinde Avrupalı-olmayan insanlıkla ilişkisiydi. «Avrupalının Düşünme-Tarzı ve Toplam İnsanlık» başlıklı konuşmasında Wolfgang Sünkel (Erlangen) bu konuya Robinson Crusoe'nun verdiği örneğin ışığında, Avrupalı-barbar ayırımının tarihçesi açısından yaklaştı. Robinsonad türünün «dünyanın Avrupalılaştırılması düşüncesi»nin yazınsal bir anlatımından başka birşey olmadığı görüşünü getiren Sünkel, kolonileştirme ve emperyalizm ile birlikte bu düşüncenin bir ütopiye dönüştüğünü, çünkü Avrupalının kendi özdeşliğinin bunalımını yaşamaya başladığını belirtti. Vardığı sonuç da şu oldu: bugün yeryuvarlağı avrupalılaşacağına, «Dünya-Tini» gitgide daha çok toplulaşmaktadır. Dünyayı saran büyük tehlikeler, eninde sonunda insanlığın bir-dünya için birleşmelerini sağlayacaktır. Bütün bu düşünce Hegel'de ortaya çıktığı biçimiyle Hıristiyan-Germen dünyasının sınırlarının zorlanmasını, Hegel kuramının bu yolda genişletilmesini gerektiriyordu kuşkusuz. Daha kökten bir genişletme ve belki de açma isteği, Solange Mercier-Josa'dan (Paris) geldi. «Tin'in Büyük Gününün Anlamından Bugün Ne Kaldı?» Bu ilginç başlıkla şu söylenmek isteniyordu: Hegel'e göre insanlık tarihi içinde Tin doğudan batıya doğru ilerlemiştir. Bütün bu ilerleyiş, Hegel'in bir benzetmesiyle, bir «büyük gün» gibi gözükmekte ve vardığı yerle, batıyla, Avrupayla belirlenmektedir. Hegel'in bu Avrupa-merkezci düşüncesini temelden eleştiren Mercier-Josa, doğu ve batının çeşitli düzeylerde birbirine eşitleneceği bir dünya için çağrıda bulundu.

Kuşkusuz «kuram» olarak kendini henüz tam oluşturamamış bir çağda yaşıyoruz (19. yy.da bile öngörülemeyen tüm dünyayı ilgilendiren birtakım — olumlu, olumsuz — gelişmeler düşüncelerimize henüz belirsiz bir biçimde yansıyor). «Dünya»nın bütün ağırlığıyla bir sorun olduğu bu çağ henüz kendini anlatacak «düşünce»yi ve «dil»i bulamadı. Böyle bir durumda, Hegel'den ne öğrendiğimizin ve onun düşüncesiyle hâlâ ne yapabildiğimizin saptanması güçleşiyor. Ama belki de onun felsefesine doğru yaklaşım, istenilen «kuram»ı oluşturmamıza yardımcı olacaktır. «Tin'in İlkesinin Gerçekleşmesi Olarak Kendinin-Bilinci» üzerine konuşan Avusturyalı filozof Peter Engelmann (Viyana), tarihin 1831'den sonra da sürdüğünü söyleyerek, asıl sorunun «empirik tarih»le onun bilgisi arasındaki ilişkide ortaya çıktığını belirtti. Dünya-Tini'nin neyi kavradığı (Hegel'e kadar olan tarih) değil, nasıl kavradığı idi önemli olan. Engelmann'ın görüşüne belli bir ölçüde katılmamak olanaksız. Hegel'i kendi *doğru* tarihinin, artık bizim de içinde soluk aldığımız «tarih»in içine yerleştirmenin önem ve anlamı böylece bir kez daha ortaya çıkmış bulunuyor. Ancak Hegel'e yaklaşımda «ne» (içerik) ile «nasıl»ın (yöntem) birbirinden kesin

olarak ayrılabileceğine inanmıyorum. Hegel'in felsefesi dünyamızın bugünkü durumunu belirleyen gerçek tarihin içinde yer alıyor çünkü, gerçek tarih de etkileriyle Hegel'in felsefesinin içinde. Bu ilişkinin üzerinde derinliğine durulması, Hegel'den sonra Dünya-Tini'nin ne kadar yol aldığını söylememize daha çok katkıda bulunacaktır, sanıyorum.

DUBROVNİK'TE BİR FELSEFE SEMİNERİ VE DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

YUSUF ÖRNEK

Geçtiğimiz Mart ayının ikinci yarısında (15-27 Mart 1982) Yugoslavya'nın Dubrovnik kentindeki Inter-Üniversity Centre of Postgraduate Studies'de «Mesafe ve İlişki: Feuerbach'tan Günümüze dek Dialog Felsefesi» konusunu inceleyen bir seminer düzenlendi. Federal Almanya, Avusturya, İsviçre, Yugoslavya ve Türkiye'den felsefecilerin katıldığı seminerde 'Ben-Sen İlişkisi', 'Biz', 'Mesafe', 'Varoluşsal İlişki', 'Birarada Yaşama' gibi Dialog Felsefesinin belli başlı kategorilerinin *sistematik* çözümlemelerinden başka, Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Martin Buber, Ferdinand Ebner, Karl Jaspers, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Emmanuel Levinas gibi filozofların görüşleri *tarihsel* açıdan dile getirildi ve tartışıldı.

Dubrovnik'teki bu uluslararası merkezde dört yıldır Profesör Richard Wisser (Mainz Üniversitesi) ve Profesör Branko Bosnjak (Zagreb Üniversitesi) her yılın Mart ayında felsefe seminerleri düzenliyorlar. Bu yılki seminer konusunun Dialog Felsefesi olmasının nedenlerinden biri, önemli dialog filozoflarından bazılarının içinde yaşadığımız yıllarda yüzüncü doğum yıldönümlerinde anılmaları; örneğin Martin Buber (1978), Ferdinand Ebner (1982), Nicolai Hartmann (1982), Karl Jaspers (1983). Diğer önemli bir neden ise, 'dialog' kavramının gerek insanların insanlarla birlikte oldukları günlük yaşamlarında, gerekse siyasal alanda devletlerarası ilişkilere varıncaya dek çok önemli rol oynaması. Seminere bu yıl her zamankinden daha çok katılma olması, konunun güncelliğinin ve öneminin bir kanıtıydı.

Seminerin çalışma programına göre öğleden önceleri konuşmacılara, öğleden sonraları ise konuşma yapmak veya ödev sunmak isteyen öğrencilere ayrılmıştı. Sabahları yapılan 3-4 saatlik yoğun çalışmada hem konuşmacılara, hem de konu üzerindeki tartışmalara yeterince zaman ayrılıyordu. İki hafta süren seminerde ilk bildiriyi Helmut Kuhn (Münih) sundu. İki insan arasında gerçekleşen dialogun aracının dil olduğunu hatırlatan Kuhn,

Dialog Felsefesinde ilişkiyi genellikle dil aracılığıyla gerçekleştiren insan bilincinin yeterince gözönünde bulundurulmadığını söyleyerek bunu eleştirdi. Dialogun gerçekleşebilmesi için zorunlu olan bilgi edinme sürecinin de bilinç ile birlikte gözardı ediidiğini vurgulayan Kuhn'un konuşması, dialog filozoflarına yaptığı eleştirisinden ötürü felsefî tartışmalara neden oldu.

İlk gün sunulan bu sistematik içerikli bildiriden sonra, üç gün ardarda konuya tarihsel açıdan yönelen konuşmalara yer verildi. Bunlardan ilkini Martin Buber (1878-1965) üzerine Richard Wisser (Mainz) yaptı. Dialog Felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Buber dialogu dialektikten (özellikle Hegel dialektiğinden) ayırır ve ona öncelik tanır. İnsanın varolabilmesi için koşul olarak insan ile insan *arasındaki* ilişkiyi görür Buber. Ancak bu 'insanlar-arası' kategorisi insanı kendi kendisinin yalnızlığından ve nesneler dünyasına hapsolmuşluğundan kurtarabilir ve onu yaratıcılığa sürükleyebilir. Bu kategori (Kategorie des Zwischen) insanın varoluş biçimidir. İndividüalizmi ve kollektivizmi reddeden Buber'in antropolojisi bir teolojik antropoloji olmayıp, felsefî antropolojidir. Çünkü ona göre mutlak olan (Tanrı) ile insanın dialoga girmesi olanaksızdır. Buber'in felsefî antropolojisinin kökeninde insanın insanla karşılaşması ve Ben-Sen İlişkisi yatmaktadır.

Dialog Felsefesine önemli katkıda bulunan, ama pek az tanınan Avusturyalı filozof Ferdinand Ebner (1882-1931) üzerine Kurt Salamun (Graz) konuştu. Buber'in aksine Ebner Ben-Sen İlişkisini İnsan-Tanrı İlişkisi olarak görmektedir. Ebner'e göre 'Sen' bir insan değil Tanrı'dır. Tek insanın Tanrı ile olan ilişkisinde başka bir insan ancak aracı durumundadır. Kierkegaard'dan büyük ölçüde etkilenmiş olan Ebner anlama yetisinin yönettiği nesnei (soyut) düşünmeye karşıt olarak öznel (varoluşsal) düşünmeyi koyar ve nesnel düşünmenin insanı gittikçe kendi kendisinden uzaklaştırarak yalnızlığa sürüklediğini söyler.

Seminerin dördüncü gününde Emmanuel Levinas'ın (1906) Dialog Felsefesine yaptığı katkı üzerine Alois Halder (Augsburg) bir konuşma yaptı. Halen Fransa'da yaşamakta olan Levinas, Platon'dan Heidegger'e kadar bütün varlık öğretilerini «immanent olanı aşamadıklarından ötürü» reddetmektedir. Levinas'a göre ontoloji, insanın düşünmesi ve konuşmasıdır. Çünkü insan «Logos» sahibi bir varlıktır. «Logos» ise istemenin özü olduğundan, sürekli bir arayış içindedir. Bu aradığı kendisi değil, başkasıdır, başka bir insandır. Başkası'nın varoluşu varlık dili ile değil, oluş dili ile dile getirilebilir. Çünkü başkası sabit bir var-olan değil, hareket ve oluş halinde olandır. Bu düşünme biçimi ile geleneksel ontolojinin kategorilerini aşmaya çalışan Levinas, bu düşünmeyi «transsendent olanın düşünülmesi», dile getiriliş biçimini ise «oluş dili» olarak adlandırmaktadır.

İlk haftanın son konuşmasını «Siyaset: Birarada Yaşama mı Yoksa Dialog mu? Tarihsel ve Güncel Sorular» başlığıyla Arno Baruzzi (Augsburg) yaptı. Konuşmacı Doğu Bloku'nun «koexistenz» (birarada yaşama) siyasetinin aslında dialog siyaseti değil, Sovyet Rusya'nın önderliğinde yürütülen bir Marxist devrim siyaseti olduğunu öne sürdü ve barış içinde yanyana yaşamanın bir insanlık amacı olmaktan çıkarılıp, ideolojik bir araç haline getirildiğini iddia ederek bunu eleştirdi. Batı dünyasında siyasetin Hobbes'tan beri düşman-dost kutuplaşmasına dayandırıldığını söyleyen Baruzzi, antik Yunan'daki barış düşüncesinin «philia» (dostluk) kavramı üzerine kurulmuş olduğunu hatırlattı.

İkinci haftanın ilk üç gününde Yugoslav felsefeciler konuşma sırasında yer aldılar. Branko Bosnjak (Zagreb) «Ludwig Feuerbach ve Geleceğin Felsefesi» başlıklı konuşmasında Feuerbach'ın aynı adlı eserindeki insan görüşünü dile getirdi ve bu görüşün genç Marx üzerindeki etkilerine değindi. İnsanın özgürlüğünün toplumdan yalıtlanmış tek insanın özgürlüğü olarak anlaşılmaması gerektiğini söyleyen Bosnjak, bu özgürlüğün başka insanlarla birlikte yaşanmakta olan toplumsal özgürlük olduğunu vurguladı.

Marx ve Heidegger üzerine konuşması beklenen Gajo Petrovic (Zagreb) gelemediği için Predvag Vranicki (Zagreb) arka arkaya iki konuşma yapmak zorunda kaldı. İlk konuşmasını «Moses Hess ve Praxis Felsefesi» üzerine yapan Vranicki, Hess'in Hegel-Feuerbach-Marx zincirindeki önemli yerine işaret ederek onun Marx üzerindeki etkilerini ortaya koymaya çalıştı. Vranicki'nin ikinci konuşması ise «20. Yüzyılda Marxist Felsefenin Başlıca Özellikleri» üzerineydi. Bindokuzyüzyetmişli yılların başında kurulan ve II. Dünya Savaşı sonrası felsefe akımları arasında 'Praxis Grubu' olarak adlandırılan akımın teorisyenlerinden olan Vranicki, Praxis Felsefe Akımı'nın diğer Marxist akımlar arasındaki özel yerini vurguladı.

Seminere katılan tek Türk konuşmacı İoanna Kuçuradi (Ankara) bildirisini «Neden ve Kime Karşı Sorumlu Olduğumuzun Bilinci Olarak Birlikte İnsan Olma» başlığıyla Max Scheler (1874-1928) ve Nicoloi Hartmann (1882-1950) üzerine verdi. Scheler ve Hartmann'ın kişilerin, kendilerine, diğer kişilere ve kişi değerlerine karşı olan sorumluluklarına dikkati çektiğini belirten Kuçuradi, içinde yaşadığımız çağda bunların gittikçe daha fazla unutulmakta olduğunu hatırlatarak, insanın değerinin hergün biraz daha fazla harcandığına değindi. Bu değerin kişiler arasındaki ilişkilerde nasıl korunabileceğine ilişkin kendi etik görüşünü sunan Kuçuradi'nin konuşması canlı felsefî tartışmalara neden oldu.

Seminerin son konuşmasını «Karl Jaspers'te Yalnızlık ve Varoluşsal İlişkinin Dialektiği» üzerine Jaspers'in uzun yıllar asistanlığını yapmış olan ve filozofun kendisinin yayımlayamadığı

eserlerini ölümünden sonra (1969) baskıya hazırlayan Hans Saner (Basel) yaptı. Jaspers üzerine yapılan çalışmalarda 'yalnızlık' kavramının pek az işlendiğini belirten Saner, bunun yeterince açıklığa kavuşturulmadan 'varoluşsal ilişki' kavramının da anlaşılamayacağına dikkati çekerek, bu ikisinin insan yaşamında sürekli ve karşılıklı bir çekişme içinde olduklarını belirtti. Jaspers'in felsefesindeki yalnızlık kavramının toplumdan yalıtlanmışlık hali veya bir ilgisizlik durumu olmadığını dile getiren Saner, bu yalnızlığın bilinçli bir yalnızlık ve Ben'in kendi kendisiyle bir etkileşimi olduğuna dikkati çekerek, yalnızlığın iki varoluş arasındaki ilişkinin ayrılmaz bir parçası olduğuna değindi.

Seminerde sadece felsefecilerin bildirileri değil, öğrencilerin hazırladıkları kısa konuşmalar da öğleden sonraları dinlendi. Çoğunluğunu Alman öğrencilerin oluşturduğu grupta en çok ilgi Jaspers'in felsefesine gösteriliyordu. Fakat onun yanında Sokrates, Kierkegaard, Heidegger gibi düşünürler üzerine de konuşmalar yapıldı. Tüm yoğun çalışmalara karşın gerek konuşmacılar ve gerekse seminere dinleyici olarak katılanlar Ortaçağ'dan kalma eşsiz Dubrovnik kentini ve çevresini yeterince gezip görmeye fırsat bulabildiler. Kentin bu özel konumu, oradaki uluslararası merkezi günden güne dünyaya daha çok tanıtan ve sevdiren başlıca etmenlerden biri.

Yugoslavya'nın Güney Dalmaçya kıyısındaki önemli turizm merkezlerinden biri olan Dubrovnik'teki Inter-University Centre of Postgraduate Studies'in geçmişi pek eskilere dayanmıyor. Doğa bilimlerinde uluslararası düzeyde çok sayıda konferans ve sempozyum düzenlenmesine karşılık insan ve toplum bilimlerinde bilim adamlarının ve düşünürlerin pek az karşılıklı bilgi alışverişinde bulunmaları, zamanın Zagreb Üniversitesi Rektörü Profesör Ivan Supek'in 1970 yılında özellikle bu alanlarda bilgi ve düşünce alışverişini sağlayacak ve uluslararası akademik düzeyde iş görecek olan bir merkezin kurulması fikrini ortaya atmasına yol açar. Çeşitli ülkelerden 30 kadar üniversite temsilcisinin katıldığı ilk toplantıda (1971) merkezin kuruluşu yasal olarak gerçekleştirilir. 1972'de üye üniversite sayısı 31 iken 1978'de bu sayı 26 ülkeden 104 üniversiteye çıkar. Bugün toplam üye üniversite ve yüksek okul sayısı 134 olup, Merkezin ilişkileri üye üniversiteler doğrultusunda Japonya'dan Senegal'e, Federal Almanya'dan Peru'ya kadar uzanmaktadır.

Dubrovnik'teki bu uluslararası Merkezde yılın hemen hemen bütün aylarında seminerler, kurslar, sempozyum ve konferanslar düzenleniyor. Konular genellikle disiplinlerarası nitelik taşıyor ve kurs yöneticilerine göre İngilizce, Almanca, Fransızca olarak yapılıyor. 1981/82 akademik yılının programında işlenen konulardan bazıları şunlar: Dialektik ve Hukuk Felsefesi, Hormonlar ve Kanser, Turizm Plânlaması, Felsefe ve Toplum Bilimleri, Akdeniz Araş-

tırmaları, Barış Araştırmaları, Tıpta Laser, Aile-Toplum-Devlet (Çatışma Biçimleri). Görüldüğü gibi ilgi alanları oldukça geniş ve pek çok bilgi dalını kapsayacak nitelikte. Kurslar Merkezdeki seminer ve konferans salonlarında yapılıyor; çeşitli uluslararası kuruluşların kitap bağışlarıyla kurulmuş olan ve günden güne genişleyen kütüphanesi herkese açık. Merkezin finansmanı büyük ölçüde kurucusu olan Zagreb Üniversitesi tarafından karşılanıyor ve kurslara katılan öğrencilerden hiç denecek kadar az bir katılma ücreti isteniyor. Üye üniversiteler gönderdikleri konuşmacı ve öğrencilere burs sağlıyorlar, çünkü merkezin bunu sağlaması malî yönden olanaksız. Donatım yönünden eksiksiz denebilecek kadar mükemmel olan merkezin, çalışanlarının güleryüzlü ve dostça davranışları kurslara katılanlarda Yugoslav misafirperverliğinden tatlı anılar bırakıyor.

Asya, Afrika, Latin Amerika'dan, pek çok Üçüncü Dünya ülkelerinden üniversitelerin üye olduğu bu Merkeze henüz Türkiye'den üye olan üniversite yok. Oysa pek çok alanda özgün görüşlere sahip bilim adamlarımız ve felsefecilerimiz var. Sanırım uluslararası ilişkileri geliştirmek için belirli kaynakları zorlamak, bazı adımları atabilmek, herşeyden önce kendimizi zorlamak gerek. Çünkü başka düşünce biçimlerine ve insanlara açılmak, hem kendi içimize kapanarak yerimizde saymamızı önler, hem de karşımızdakilerin birçok bakımlardan gözlerini açmaya yarar. İşte Dubrovnik'teki uluslararası merkezin insanlar arasındaki dialogu ve birbirlerine açılmayı sağlamasından ötürü gerçekleştirdiği işlevin anlamı büyük. Gönül isterdi ki bu merkeze ülkemizden daha çok katılma olsun ve hatta bizde benzeri bir araştırma enstitüsü kurulabilsin. Tüm dünyanın ilgisini çekecek araştırma alanlarımız, eserlerimiz ve düşüncelerimiz yok değil...

BAZI TERİMLER ÜZERİNE NOTLAR

ARDA DENKEL

Yazko Felsefe Yazıları'nı felsefe terimlerinin zenginleştirilme ve standartlaştırılmasını amaçlayan girişiminden ötürü kutlarım. Bu notta, önce, benim özelleşme alanım içinde olan ve uygun Türkçe karşılıklarını bulamadığım birkaç felsefe kavramına değinerek bunlardan biri için önerdiğim karşılığı savunacağım. Sonra da, sayın Profesör Dr. Bedia Akarsu'nun hazırlamış olduğu sözlükteki İngilizce dizini temel alarak, bazı Türkçe karşılıkların daha uygun olanlarıyla değiştirilmelerinin iyi olabileceğini ortaya koymaya çalışacağım.

1. İngilizce'deki «reference» sözcüğünün Türkçe'de hazır ve uygun bir karşılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu İngilizce sözcüğün ifade ettiği kavramı Türkçe'de ifade etmek gerektiğinde güçlükler doğmaktadır. Bu güçlükleri yenmek amacıyla «reference»a bir Türkçe karşılık önererek, çalışmalarımda bu sözcüğü kullandım. Burada, önermiş olduğum bu terimi savunmak ve temellendirmek istiyorum.

Frege, «reference» kavramını anlam kavramından özenle ayırt etmiştir. Bir dile özgü her sözcüğün anlamı vardır, fakat bu sözcüklerden ancak bazıları tikel nesnelere karşılıktırlar. Söylenen sözün belirli bir tikel hakkında olması, tümce içindeki uygun bir sözcüğün bu tikele «reference» yapmak için kullanılıyor olmasına bağlıdır. Sözcüğün nesneye karşılık olması bu nesneyi onun anlamı olmak durumuna getirmez: Örneğin, bu nesneyi yok etmek, sözcüğün «reference»ını yok etmek iken, onu anlamsız kılmak değildir. (Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Invertigations*, Oxford: Blackwell, 1953, Bölüm 1, s. 4) Ayrıca anlamları ayrı olan iki sözcük veya deyimin aynı nesne hakkında konuşma olanağı sağladıkları, yani «reference»ları ortak olduğu durumlar da sık görülür. (Bkz. G. Frege, 'On Sense and Reference', *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Gearch ve M. Black, Oxford: Blackwell, 1952, s. 56-57.)

Bu kavrama Türkçe karşılık olarak çeşitli sözcükler önerilmiştir. Ancak bu önerilenlerin hiç biri Frege ve sonraki filozofların

ayrıştırdıkları teknik anlamdaki «reference»ı tam olarak ifade edememekte ve belki daha da önemli olarak komşu, fakat farklı, başka bazı kavramlardan ayırt edememektedir. Örneğin Prof. Dr. Teo Grünberg ve Dr. Adnan Onart'ın hazırladıkları TDK Mantık Terimleri Sözlüğü «referring expression» için «gösterici deyim» sözcüğünü getirmektir. Buna koşut olarak «referring» için «gösterme» veya «gösterim»i kullandığımızı varsayalım. Felsefi tartışmalarda «reference»ı «ostension», «demonstration», «indication» gibi kavramlardan ayırt etmek gerektiğinde bu terimin önemli güçlükler doğuracağı düşünülebilir. «İşaret etmek» yine aynı güçlükleri içermektedir. «Değinmek» ise «mentioning»in karşılığıdır ve bu kavram «reference»dan özellikle ve önemle ayırt edilmiştir. (Bkz. P.F. Strawson, 'On Referring', *Mind*, 1950) Aynı ayrım «zikretmek», «temas etmek» gibi sözcükleri de devre dışı bırakmıştır. «Göndermek», «yollamak», «havale etmek» gibi sözcükler «reference»ın anlamlarından birini tatmin edici bir biçimde karşılamaktadır. Ancak bu anlam, bizim burada ilgilendiğimiz teknik anlama yakın olsa da, ondan farklıdır. Çünkü bu anlamda *birisini* herhangi bir nesneye (örneğin bir kaynağa) göndermek söz konusudur. Oysa teknik anlamdaki «reference»ta *birini* (örneğin sözümüzü dinleyen bir bireyi) herhangi bir nesneye yöneltmek, edimi yapan açısından bir açık yükümlülük değil, ancak dolaylı olarak yerine getirilen bir iştir. Öte yandan, «reference»ın temelinde ve etimolojisinde, gönderme, yöneltme gibi kavramların bir yeri bulunduğu da kabul edilmelidir. Latince köken «referre», «geri taşımak» anlamındadır (re: geri, ferre: taşımak). Ancak bu terimi teknik felsefi anlamında kullanan biri, karşısında hiçbir kimse olmasa bile, kullandığı sözlerle bir nesneye «reference» yaptığını tutarlı olarak savunabilecektir.

«Reference» üzerine felsefe araştırması yapan ve bu çalışmayı Türkçe yürütmek isteyen biri ne yapmalıdır? Bu kavramı ona yakın başka kavramlardan gereğince ayırt edebilmek için ya Frenkçesini Türkçeleştirip kullanacaktır (referans) yahut da kendisi, uygun bulduğu bir karşılık önerecektir. Bilimlerin teknik terminolojisi, büyük bir çoğunlukla, yeni terimlerin gerektiği özel konularda araştırma yapanlar tarafından üretilmiştir. Ben, «reference» üzerine çalışma yapan bir felsefeci olarak bu sözcüğe bir Türkçe karşılık önerme yolunu tuttum ve «reference»ın teknik anlamını «yönletim» sözcüğü ile karşıladım. Bu seçimim bir eleştiriye konu olmuştur. Bu doğrultuda, «Neden 'yönletim' de başka bir sözcük değil?» diye sorabiliriz. Bunu yanıtlarken, önce teknik anlamdaki «reference» kavramını biraz daha açıklamak istiyorum. «Reference» bir edimi ifade eder ve «to refer» fiilinden türer. Şimdi, ne tür nesnelerin bu edimin, bu eylemin, yapıcısı (faili) olabileceğini soralım. «Reference» geniş bir anlamda kullanıldığında, hem bireyler, hem de terimler, bu eylemin öznesi olabilirler. Öte

yandan «reference» dar anlamında kullanılıyorsa, özne olarak yalnız bireyleri kabul edecektir. Bu geniş ve dar anlamların bir karışıklık yaratmaması için varılan uzlaşım şu olmuştur. Teknik olarak dar anlam «reference»ın asıl anlamı olarak kabul edilecek ve benzeri bir dar anlamda, terimlerin «denotation»a (kaplam) sahip oldukları söylenecektir. Bu uzlaşıma göre, bir terimin herhangi bir nesneye (geniş anlamda) «reference» yaptığını söylediğimizde, asıl kastettiğimiz, *birisinin bu terimi kullanarak*, onunla, «reference» yaptığıdır. Böylece, bir terimin «reference» yaptığı söylendiği her bağlamda, edim, o terimi kullanan bireye, gerçek öznesi olarak bağlanmaktadır. Bu dar anlamındaki kavram üzerinde yapılan birçok araştırma sonucu, ifade ettiği edimin bazı yönlerine daha derinine inilebilme olanağı doğmuştur. Nedenleri burada açıklamadan (Bu araştırmaların bir özeti için Bkz. A. Denkel, *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, Aralık 1981), sonuç olarak ortaya çıkan kavram betimlemesini şöyle verebiliriz. Temelde «reference», bir terim yoluyla düşünceyi bir nesneye doğru çevirmeyi ifade eder. Bir nesneye yönlendirmeyi ve bu nesne ile düşüncede bir ilişki kurmayı içerir. Ama, bunun ne yolla ve nasıl yapıldığı «reference»ı asıl ayırt eden niteliktir: «Reference» bir iletişim edimini ifade eder; dolayısıyla, bir bireyin, amaçlarını kavrayacak başka bir bireyin bulunduğunu varsayarak yaptığı bir edimdir. Bu edimin mantıksal öğelerini, iletişime katılan bireyler, düşüncede kendisine yönelinen nesne ve bu yönelmeye araç olan söz oluşturur. «Reference», (varsayılan veya gerçek) başka bir bireyin düşüncesini kullanılan bir terimle belirli bir somut nesneye yöneltmek amacıyla yapılır. Fakat bu amaçla yapılmasına karşın, karşıdakinin düşüncesini bir nesneye yöneltmiş olmayı veya bunu başarmayı gerektirmez. Ayrıca bireyin bu amacını doğrudan yerine getirme çabasını değil, onun bunu dolaylı olarak sağlama girişimini, yani, bu amacı bir terimin yerine getirmesine olanak sağlama çabasını içerir. O halde, teknik anlamındaki «reference»ın dar yorumu, *kullanılan bir terimle herhangi birinin düşüncesini bir nesneye yönlendirmesine olanak vermek* biçiminde özetlenebilir. Bunu Türkçe'de türetebileceğimiz hangi sözcükle ifade edebiliriz? Bir yönlendirme söz konusudur, ama bu bir «yöneltme» değildir. Çünkü, yöneltme hem doğrudandır, hem de yönlendirmeyi başarmış olmayı içerir. «Yön» ad kökünden 'olma' ifade eden 'el' eki (yön-el) (Bkz. M. Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yayınları, 1980, s. 181) yerine, daha çok 'nesneyle ilgili birşey yapmak' anlamı taşıyan 'le' (Bkz. T. Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Baha Matbaası, 1974, s. 214) eki ve onunla birleşik olarak 'ettiren' eki 'it'i kullanarak 'yön-let-mek' mastarını elde edebiliriz. Bu türetilen sözcük hem istenilen biçimde geçişlidir hem de «reference»daki dolaylılığı ifade edebilmektedir ((birini) bir terimle bir nesneye doğru yönlendirmek). Ayrıca, İletişim boyutunu

da («anlatmak» sözcüğünde olduğu gibi) tam olarak verebilmektedir. (Ancak 'anlatmak' ve 'yönletmek' tam koşut değildirler: anlatmak, bir terim ile '*birşeyi birine*' yapılırken, 'yönletmek' bir terim ile '(birini) *birşeye*' yapılmaktadır.) Böylece «to refer» karşılığında «yönletmek» sözcüğünü önerirken, «reference» karşılığı olarak «yönletim»i, «referent»a karşılık olarak da «yönletileri» sözcüğünü önerdim.

Bu sözcükleri, ifade ettikleri kavramların, yaptığım araştırma içinde sık kullanılmaları gerektiği için türettim. Bu tür teknik terimlerin TDK gibi bir dil kurulu yanısıra terimleri çalışmalarında sürekli olarak kullanma durumunda olan uzmanlar tarafından türetilmelerini doğal karşılıyorum. Bunun yanısıra, bu tutumumun eleştirilmesi ve varsa yanlışlarımın gösterilmesi de doğaldır. Yalnız, bunun, felsefe terminolojisinin sağlığı açısından, yapıcı olmasını dilerim.

2. Sayın Profesör Akarsu ve öbür meslekdaşlarımın görüşlerine sunacağım ve uygun Türkçe karşılıklarını bulamadığım, birkaç felsefe terimi daha var. Felsefi Mantık ve Dil Felsefesi'nde önermenin mantıksal yapısının incelendiği bağlamlarda çok sık geçen bir kavram İngilizce'de «attributing» sözcüğüyle ifade edilir. Bu, herhangi bir özelliği, hakkında konuşulan nesneye *ait* (veya onun *meydana getirdiği* bir şey) olarak göstermek edimini kapsar. Buna yakın kavramlar «predicating», «ascribing» ve «assigning» sözcüklerinde anlatım bulmaktadır. Eski dilde «atfetmek» ve yeni Türkçe'deki «yüklemek» bu kavramlardan hangisini karşılayacaktır ve öbürlerinin Türkçe karşılıkları ne olacaktır? «Attribute», ad olarak «öznitelik» ile karşılanabilirken, fiil olarak düşünüldüğünde, «öznitelemek» onu karşılamaya uygun görünmemektedir; çünkü öznenin ifade ettiği şeye yüklediğimizin bir «öznitelik» olması zorunlu değildir.

Günümüz analitik felsefesinde yine çok sık kullanım bulan bir kavram «disposition»dur. Ben bunu, kullanmam gereken yerlerde, «eğilim» sözcüğüyle ifade ettim. Oysa, «eğilim» «inclination» sözcüğüne daha uygun bir karşılıktır (Bkz. Akarsu Sözlüğü). Ayrıca, kesin bir Türkçe karşılığı bulunmayan bir başka yakın kavram da «tendency»dir. Bunlara uygun Türkçe terimler bulmamız gerekir inancındayım. (Eski dilde «istidat» var. Ancak buna karşılık olarak kullandığımız «yetenek» sözcüğü «disposition»a göre dar kalıyor.)

İngilizce'deki «determining» sözcüğünün ifade ettiği kavramı Türkçe'de «belirleme» veriyor (Bkz. Akarsu sözlüğü: Belirlenim = Determination). Oysa yine «belirleme» ile karşılanmaya çalışılan başka kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri olan «identification» bir nesnenin belirli bir zaman kesitinde (veya zaman boyutu içinde) kendisiyle özdeş olduğunun belirlenmesi edimini ifade eder. Bu çok önemli felsefi kavramı «determining»den ayrı ola-

rak ifade etmem gereken yerlerde «özbelirleme» terimini kullandım. Yine «belirleme» ile karşılanma durumunda olan «specification», bir nesneyi özelliklerini belirleyerek ayırt etmek veya özellikleri yoluyla belirlemek anlamını taşır. Metafizik'te, «individuation» kavramını, «türsel bir örneğin bir bireyde gerçekleşmesi»nden (Bkz. Akarsu Sözlüğü) farklı olarak, «belirli bir zaman kesitinde bir nesneyi tek olarak başka nesnelerden ayırt etmek» anlamında da kullanıyoruz. «To individutate»in bu anlamını Felsefe Terimleri Sözlüğü'ndeki «bireyleşme» yeterli bir biçimde karşılamıyor kanısındayım. Dolayısıyla, «identification», «specification» ve «individuation» için uygun karşılıklar araştırılmasını öneriyorum.

Davranışlarla ilgili olarak «justification» kavramını Türkçe'de nasıl söze dökebiliriz? «Doğrulama», «verification» karşılığıdır ve önceki kavramın çevirisi olarak anlamca saptırıcıdır. «Haklı çıkarma» ise terim olmak yerine bir deyim oluşu yanısıra anlam olarak dar kalmaktadır.

«Situation»u «durum» ile, ve «fact»ı da «olgu» ile ifade edebilirken (Bkz. Akarsu Sözlüğü), Russell ve Wittgenstein'ın metafiziklerindeki «state of affairs» ve «the case» için Türkçe'de karşılık bulamıyoruz. Bunlara, «situation»dan çok farklı bir kavram olan «state»i de ekleyebiliriz. (Situation (configuration) = nesnelerin birbirlerine göre durumları. Öte yandan, State = bir nesnenin kendi durumu.)

3. Şimdi, Felsefe Terimleri Sözlüğü'ndeki İngilizce dizinde verilen Türkçe karşılıklardan bazılarını ele alacağım. Eğer vereceğim gerekçeler geçerli bulunursa, *2. Yazko Felsefe Yazıları*'ndaki toplantıda belirlenen ilkeler doğrultusunda, bu karşılıklarda değişiklik yapılabilir.

To actuatize/Actualizing: edimselleştirme. «Actualize» bazen bu verilen anlamda kullanılır. Fakat daha önemli olarak «şu anda gerçekleşme», «olabilirliğin gerçekleşmesi» anlamında değil midir? Bu anlamdaki gerçekleşmenin bir etmen (agent) tarafından meydana *getirilmesi* zorunlu olmadığı gibi, gerçekleşmenin *edimsel* olması da gerekli değildir. Dolayısıyla, «edimselleştirme», kavramı vermekte dar kalmaktadır.

Argument: kanıt. «Argument»a karşılık olarak artık büyük bir çoğunlukla «uslamlama» sözcüğünü kullanıyoruz. «Kanıt», «evidence» sözcüğüne daha uygun bir karşılık gibi durmaktadır. Mantık Terimleri Sözlüğü'nde (Grünberg/Onart) «kanıt» ve «tanıt» eşanlamlı gösterilmektedir. Bunun yararlı olacağı kuşkuludur, çünkü «proof»a karşılık «kanıtlanım» yerine (Akarsu Sözlüğündeki gibi «tanıt»ı kullanma olanağı vardır (tanıtlama: demonstration).

Appearance: görüngü. Bu, «appearance» ile «phenomenon» sözcüklerini eşanlamlı kabul etmek sonucunu içerecektir. (Çünkü

aynı sözlükte phenomenon: görüngü.) Oysa, «phenomenon» çok daha kuramsal ve bir tür yaklaşımın yorumunu içeren kavram bir iken, «appearance» salt algı içeriğini ifade eder. Dolayısıyla, «appearance» için «görüntü» terimi, bu terimin artık «image» (örneğin televizyon görüntüsü) kavramını da üstlenmiş olmasına karşın, daha uygun durmaktadır.

Association: çağrışım. «Çağrışım», daha uygun olarak İngilizce'deki «calling up» ve «evoking» gibi sözcükleri karşılamıyor mu? «Association» ise, çağrışıma *temel olan* bir bağlantıyı veya bir bağdaştırma eylemini ifade etmez mi?

Coherence: bağlam. «Bağlam», «context» karşılığı olarak artık yerleşmiş bir kullanıma sahip görünüyor. «Coherence»ı «tutarlılık» ile karşılayabiliriz. «Consistency» ise «coherence»dan önemle ayırt edilmelidir. (ilki ikinciyi gerektirmezken, ikinci birinciyi gerektirir.) «Consistency» anlam olarak çelişkisizlik olduğuna göre, «çelişkisizlik» sözcüğünü ona karşılık olarak öneremez miyiz?

Comprehension: içlem. «İçlem» Mantık ve Dil Felsefesi'nde «intersion» sözcüğüne karşılık olarak kullanılıyor. Karşıtı olan «kaplam» ise «extension» sözcüğünün anlamlarından birini ifade ediyor. Sözlükte «extention» karşılığı olarak «kapsam» önerilmiş. İngilizce'de «extention» diye bir sözcük bulunmadığına ve «extent» de «uzam» ile karşılandığına göre, «kapsam»ı «comprehension»un karşılığı olarak görmek uygun olabilir. Sözlükte «kapsam» için verilen açıklama ise İngilizce'deki «comprehension»a değil, «extension»a (ve dolayısıyla «kaplam»a) uygun. Acaba bir dizgi hatası mı var?

Explication: açıklama. «Açıklama» sözcüğünün daha öncelikli olarak işlek bir kullanıma sahip olan «explanation»u karşılaması gerekeceği bildirilebilir. «Explication» da bir açıklamadır, fakat, bir sözcüğün anlam ve içeriğini ortaya koyma boyutunu da kapsar.

Hylozoism: özdekçilik. Hem İngilizce hem de Fransızca dizinde dizgi hatası bulunuyor. «Özdekçilik yerine «canlı özdekçilik» olmalı.

Immanent: içkin. «İçkin» sözcüğünü, özelliklerden söz ederken, «intrinsic» veya «inherent» için kullanamaz mıyız? *Özellikler* «immanent» olamayacaklarına göre, eğer «içkin» ile «immanent»ı karşılayacaksak, önemli metafizik kavramlar olan «intrinsic» ve «inherent» hangi sözcükle verilecekler?

Property: özgülük. Bir nesnenin bütün «property»leri yalnız olan özgü olanlar mıdır? Böyle olmadığına göre, «property» karşılığı «özellik» sözcüğünü kullanmak daha uygun olmaz mı? Öyle görünüyor ki «özellik» eğer «property»yi karşılamazsa uygun olarak karşılayacağı başka bir kavram kalmıyor. «Özgülük», belki daha uygun olarak, «specialty» kavramını verebilecektir. Çünkü «specialty», daha çok, yalnız bir nesneye özgü özellikleri ifade eder.

Tabii, bu kavramlara koşut olan «characteristic» ve «feature» da Türkçe'de karşılanabilmelidir.

Propriety: özgülük. «Propriety» nitelik veya özellik anlamını artık taşımamaktadır. Sözcük bu anlamında arkaiktir. Şimdiki anlamı, uygunluk, doğruluk ve ahlaki kabul edilebilirlik çerçevesini aşmadığından sözlükten çıkarılabilir.

Reminiscence: anımsama. «Anımsama» sözcüğünün özelleşmemiş bir anlamı bulunduğuna göre (recollect veya remember karşılığı), «reminiscence» (yani «anamnesis») gibi felsefeye özgü bir kavramı, bu özelleşmemiş anlamdan ayırt edebilecek özel bir terim önerilmesi belki daha uygun düşer.

Bir terimler sözlüğünde değişikliğe gereksinim olduğunu göstermek veya onu eleştirmek, haklı gerekçelere dayansa bile, kolay bir iş. Asıl güç olan, uygun terimleri türetmek, onları tanımlamak ve açıklamak: Yani, güç olan, bir sözlük üretmek.

METAFİZİK

II. KİTAP (A)

ARİSTOTELES
Çeviren: Ahmet Arslan

1. Bölüm [*Felsefe Hakkında Genel Düşünceler*]

993 a 30 Doğrunun araştırılması bir anlamda güç, bir başka anlamda kolaydır. Hiç kimsenin tam olarak onu elde edememesi, ancak öte yandan tümüyle de ondan uzak
993 b olmaması bunu gösterir. Her filozofun Doğa üzerine söyleyeceği bir şey vardır. Bu şeyin kendisi doğru ile ilgili olarak kuşkusuz bir hiçtir veya çok az şeydir. Ancak bütün düşüncelerin toplamı verimli sonuçlar meydana getirir. Bundan dolayı doğru ile ilgili durum, atasözünde söylenen şeye benzer: «Bir kapıya kim (nişan alıp da)
5 isabet ettiremez?». Bu bakımdan göz önüne alınırsa, bu araştırma kolaydır. Ancak bir doğruya bütünüyle sahip olabilmekle birlikte tam hedeflediğimiz noktaya isabet ettirememiz bu girişimin zorluğunu gösterir. Belki de nasıl iki türlü güçlük varsa, bu güçlüğün kaynağı da şeylerde değil, bizim kendimizde bulunmaktadır. Çün-
10 kü ruhumuzda bulunan aklımızın tüm şeyler içinde doğaları gereği en apaçık olanları karşısındaki durumu, yarasanın gözlerinin gün ışığı karşısındaki durumuna benzer. O halde sadece görüşlerini paylaştığımız insanlara değil, daha yüzeysel görüşler ileri sürmüş olan kişilere de minnettar olmamız gerekir. Çünkü bu sonuncular da düşünme yeteneğimizi geliştirmek suretiyle bize yardımda bulunmuşlardır. Eğer Timotheos olmamış ol-
15 saydı, birçok melodimiz olmayacaktı. Fakat Phrynis de olmamış olsaydı, Timotheos'ün kendisi olmayacaktı. Doğruya ilişkin görüşler ortaya koymuş olan insanlarla ilgili olarak da durum aynıdır: Biz birçok filozoftan bazı

görüşler edindik. Ama bu filozofların ortaya çıkışlarının nedeni de onlardan başka filozoflar olmuştur.

Felsefenin, doğrunun bilimi olarak adlandırılması da doğrudur. Çünkü kuramsal bilginin amacı, doğrudur. Oysa kılgısal bilginin amacı, eylemdir. Çünkü eylem adamları bir şeyin nasıl davrandığını inceledikleri zaman dahi, onu öncesiz-sonrasız doğası bakımından ele almazlar; sadece belli bir an ve belli bir amaçla ilgili olarak ele alırlar. Öte yandan nedeni bilmeksizin doğruyu bilemeyiz ve şeyler arasında bir doğaya en yüksek ölçüde sahip olan şey, her zaman, bütün diğer şeylerin ortak olarak bu doğayı kendisinden aldıkları şeydir: Örneğin Ateş, en mükemmel anlamda sıcak olan şeydir. Çünkü bütün diğer varlıklarda sıcaklığın nedeni odur. Bundan dolayı kendisinden sonra gelen varlıklarda bulunan doğrunun nedeni olan şey, en mükemmel anlamda doğrudur. Bundan da öncesiz-sonrasız varlıkların ilkelerinin zorunlu olarak en doğru ilkeler oldukları ortaya çıkar. Çünkü onlar sadece herhangi bir anda doğru değildirler. Öte yandan onların varlıklarının nedeni de yoktur; tersine bütün diğer şeylerin varlığının nedeni onlardır. O halde bir şey ne kadar varsa, o kadar doğrudur.

2. *Bölüm* [*Sonsuz Bir Nedenler Dizisinin İmkânsızlığı ve Bir İlk İlkenin Varlığının Zorunluluğu*]

994 a

Sonra bir ilk ilkenin var olduğu ve varlıkların nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı açıktır. Onlar ne dikey olarak sonsuz bir dizi oluştururlar, ne de tür bakımından sonsuz sayıdadırlar.

Gerçekten de maddi neden açısından, örneğin, etin Toprak'tan, Toprak'ın Hava'dan, Hava'nın Ateş'ten gelmesi ve bunun böylece sonsuza kadar devam etmesi cinsinden bir şeyin diğerinden, onun da bir başkasından v.b. çıkması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Hareket ettirici ilke ile ilgili olarak da durum aynıdır. Örneğin İnsan'ı Hava'nın, Hava'yı Güneş'in, Güneş'i Nefret'in harekete geçirmesi ve bu sürecin böylece bir sonu olmaması söz konusu olamaz. Aynı şekilde ereksel nedenle ilgili olarak da sonsuza gidilemez ve gezmenin sağlık için, sağlıklığın mutluluk için, mutluluğun bir başka şey için olduğu ve böylece her şeyin sonsuza kadar bir başka şey için olduğu söylenemez. Nihayet özle ilgili olarak da durum budur: Çünkü kendileri dışında bir son terimle bir ilk terimin bulunduğu

ara terimlerde ilk terim zorunlu olarak bütün diğer kendisinden sonraki terimlerin nedenidir. Çünkü eğer bu üç terimden hangisinin neden olduğunu söylememiz gerekirse, onun ilk terim olduğunu söyleriz. Çünkü son terim hiçbir şeyin nedeni değildir. O, ara terim de değildir; çünkü o da ancak tek bir terimin nedenidir. Öte yandan bu ara terimin bir veya çok olmasının, sonlu veya sonsuz sayıda olmasının bir önemi yoktur. Şimdi bu biçimde sonsuz olan dizilerde veya genel olarak sonsuzda, bize verilmiş olan terim dışındaki bütün terimler aynı ölçüde orta terimdirler. Bundan çıkan sonuç da şudur ki eğer bir ilk terim olmazsa, kesin olarak neden de olmaz.

Fakat Su'yun Ateş'ten, Toprak'ın Su'dan çıkacağı ve böylece her zaman için bir başka şeyin varlığa geleceği bir tarzda sonsuz bir dizi, yani bir ilk ilkenin varlığını kabul etmekle birlikte, ondan çıkan şeylerin sonsuz olması da mümkün değildir. Çünkü «bu, bundan çıkar» sözünün iki anlamı vardır. (İsthmia Oyunlarından sonra Olimpiyat Oyunlarının geldiğini söylememizde olduğu gibi «dan» sözünün basit olarak «sonra» anlamına geldiği durumu hemencecik bir yana bırakıyoruz). Bu iki anlamdan biri yetişkin insanın çocuk*tan* çıkması, diğeri ise Hava'nın Su'*dan* çıkmasıdır. Yetişkin insanın çocuktan meydana geldiğini söylerken, meydana gelmiş olan şeyin meydana gelen şeyden veya tam, gerçekleşmiş olan şeyin gerçekleşen şeyden çıktığını söylemek isteriz. Nasıl ki Varlık ile Yokluk arasında Oluş demek olan bir aracı durum mevcutsa, var olanla var olmayan arasında da olan, meydana gelen şey vardır: İncelemede bulunan, bilgin olandır. Bilgin olanın incelemede bulunandan çıktığı söylenirken de kastedilen budur. Su'yun Hava'dan çıkmasına benzer bir tarzda bir şeyin bir başka şeyden çıkışının kastedildiği ikinci anlama gelince, burada bu başka şeyin ortadan kalkması gerekir. Bundan dolayı birinci anlamda, geriye dönüş yoktur: Yetişkin insandan çocuk olmaz, çünkü burada olan, oluşun kendisinin bir ürünü değildir. O, oluştan sonra gelen şeydir. Aynı şekilde gündüz, şafaktan çıkar, yani şafaktan sonra gelir. Ama şafak, gündüzden çıkmaz. Diğer oluş türüne gelince, burada tersine olarak, geriye dönüş vardır. Ancak her iki durumda da sonsuza kadar gitmek imkânsızdır. Çünkü birinci anlamdaki oluşta ara terimler olmalarından ötürü terimlerin zorunlu olarak bir sonu vardır. İkincide ise bir unsurun yokoluşu, diğerinin meydana gelişidir. Bundan ötürü burada da sürekli olarak bir unsurun diğerine dönüşmesi söz konusudur.

Ayrıca dizinin ilk unsurunun, öncesiz-sonrasız olmasından ötürü, ortadan kalkması imkânsızdır. Çünkü mademki geriye doğru oluş sonsuz değildir (o halde o, öncesiz-sonrasız bir neden gerektirir). İlk terimin ortadan kalkması yoluyla oluşan meydana geldiği duruma gelince, bu durumda öncesiz-sonrasız bir neden söz konusu olamaz.

Sonra ereksel neden bir erektir ve o bir başka şeyi elde etmek için istenen bir yapıda değildir; tersine başka şeyleri onu elde etmek için isteriz. Bundan dolayı eğer böyle bir en son terim varsa, sonsuza kadar gidiş olamaz. Eğer o yoksa, ereksel neden var olamaz. Sonsuz bir dizinin varlığını ileri sürenler «iyi» kavramının kendisini ortadan kaldırdıklarını farketmemektedirler. Oysa bir sonuca erişemiyeceğini düşünen hiç kimse bir işe kalkışmaz. Bu takdirde bu tür eylemlerin bir anlamı olamaz. Çünkü insan, hiç olmazsa akıl sahibi insan, bir şeye erişmek için bir eylemde bulunur. Bu şey de bir sondur. Çünkü erek, bir sondur.

Sonra öz de sonsuza kadar kavramsal bakımdan daha çok şey içeren bir tanıma indirgenemez. Çünkü böyle bir dizide (şeyin özüne) en yakın olan tanım, daha sonra gelen tanımdan daha gerçek anlamda tanımdır. İmdi ilk terimin olmadığı yerde, onu izleyen terim de yoktur.

Sonra böyle bir öğreti her türlü bilimsel bilginin ortadan kalkması demektir. Çünkü tanımın bölünemez unsurlarına erişmeden, hiçbir şey bilinemez. Hatta bu öğretide amiyane bilgi de imkânsız olacaktır. Çünkü bilfiil sonsuz şeyleri nasıl tasarlayabiliriz. Burada durum (geometrik) çizgilerde olduğu gibi değildir. Evet, çizgi sonsuza kadar bölünebilir. Ancak düşünce bu bölme işlemini durdurmaksızın çizgiyi kavrayamaz. Bundan dolayı biz bu sonsuza kadar bölünebilir çizgiyi kat ederken, bilkuvve bölmeleri hesaba katmayız. Ancak maddeyi de hareket halinde olan bir şeye bağlı olarak düşünmek zorunludur.

Sonra sonsuz hiçbir şey var olamaz. Aksi takdirde sonsuzluk, sonsuz olmaz.

Nihayet nedenlerin tür bakımından sonsuz sayıda oldukları ileri sürüldüğü takdirde yine bilgi imkânsız olur. Çünkü biz ancak nedenleri bildiğimizde bildiğimizi düşünürüz. Oysa sonlu bir zamanda «toplama» yoluyla meydana gelen sonsuz tüketilemez.

Derslerin sonucu dinleyicinin alışkanlıklarına bağlıdır. Çünkü hepimiz alışık olduğumuz bir dilin kullanılmasını isteriz. Aksi takdirde şeyler bize aynı şeyler
995 a olarak görünmezler. Yabancılık duygusu onları daha güç anlaşılır ve bize daha uzak kılar.

Alışkanlığın ne kadar güçlü olduğunu yasalar gösterir. Onlarda masallar ve çocukca şeyler, alışkanlıktan dolayı, bu yasalara ilişkin doğrunun bilgisinden daha
5 büyük bir güce sahiptirler. Şimdi bazı insanlar sadece matematik bir dili kabul ederler. Diğer bazıları sadece örnekler isterler. Başkaları herhangi bir şairin otoritesine başvurulmasını ister. Nihayet bazı insanlar herşeyin kesin kanıtlamasını istedikleri halde başka bazıları, ister akıl yürütme zincirlerini izleme yeteneğine sahip olmamalarından, isterse gereksiz ayrıntılar içinde kaybol-
10 maktan korktuklarından, bu titizliği aşırı bulurlar. Gerçekten de gereğinden fazla titizlik göstermede böyle bir şey vardır. Bundan dolayı bazı insanlar gerek gündelik hayatta, gerekse felsefi tartışmalarda ona özgür bir insana yakışmayan bir şey olarak bakarlar. O halde her bilimde hangi taleplerle ortaya çıkmak gerektiğini bilmiş olmamız gerekir. Çünkü aynı zamanda hem bir bilimi, hem de bu bilimi elde etme tarzını aramak saçmadır. Kaldı ki bu iki şeyden hiçbiri de kolayca elde edilebilecek bir şey değildir.

15 Özellikle her şeyden matematik kesinlik aramamak gerekir. Matematik kesinlik sadece madde-dışı varlıklarda söz konusudur. Bundan dolayı matematik, Doğa felsefesine uygulanamaz. Çünkü Doğa'nın tümü, madde içerir. Bundan dolayı bizim önce Doğa'nın ne olduğunu incelememiz gerekir. Çünkü böylece Doğa felsefesinin neyi ele aldığını (ve şeylerin nedenleri ve ilkelerinin bir
20 mi yoksa birçok bilime mi ait olduğunu) görmüş olacağız.

III. KİTAP (B)

1. *Bölüm [Metafiziğin Ana Sorunlarının Sergilenmesi]*

Aradığımız bilimle ilgili olarak önce tartışmamız gereken sorunları ele almakla işe başlamamız zorunludur. Bununla, bazı filozofların ilkelerle ilgili olarak savunmuş oldukları bizimkinden farklı görüşleriyle dikkatlerinden kaçmış olabilen herşeyi kastediyorum. Şimdi bir soruna çözüm bulmak istendiğinde önce onu her yönüyle derinliğine araştırmak faydalıdır. Çünkü düşüncenin daha sonra kendisine erişeceği kolaylık, daha önce ortaya konan güçlüklerin çözümünde yatar. Öte yandan neyin söz konusu olduğunu bilmeden de bir sorunu çözmek mümkün değildir. Sorunla karşılaşan düşünce, konunun kendisinde bir «düğüm» olduğunu görür. Çünkü bir sorunla karşılaşan düşüncenin durumu, zincire vurulmuş bir adamın durumuna benzer. Düşünce de onun gibi ilerleyemez. Bundan dolayı hem yukarda belirttiğimiz nedenlerden ötürü, hem de daha önce sorunları her yönde incelemeden araştırmaya girişmek, insanın nereye gittiğini bilmeden ilerlemesi, hatta aradığı şeyi bulup bulmadığını bilmemeye kendisini mahkûm etmesi anlamına geleceğinden, önce bizim sorunları göz önüne almış olmamız gerekir. Çünkü aksi takdirde tartışmanın sonu bize açık görünmez. O, ancak daha önce sorunları ortaya koymuş olana açık görünür. Nihayet insan mahkeme önünde karşı görüşleri savunan insanlar gibi birbirine karşıt bütün kanıtları dinledikten sonra daha doğru bir yargıda bulunma imkânını elde eder.

(1) Birinci sorun daha önce Giriş'te üzerinde durduğumuz konularla ilgilidir: Nedenlerin incelenmesi, tek bir bilime mi, yoksa birçok bilime mi aittir? (2) Bilimimizin sadece tözün ilk ilkelerini mi göz önüne alması gerekir, yoksa o bir ve aynı şeyi aynı zamanda hem olumlama, hem de değillemenin mümkün olup olmadığı türünden her türlü kanıtlamanın temelinde olan ilkeleri de ele almak zorunda mıdır? (3) Eğer sözü edilen bilim tözle uğraşıyorsa, bütün tözlerle uğraşan tek bir bilim midir, yoksa onlarla uğraşan birçok bilim mi vardır? Eğer birçok bilim varsa, tümü aynı cinsten midir, yoksa onların bazısını bilgeliğin kısımları, diğerlerini ise

farklı bir şey olarak mı göz önüne almamız gerekir? (4) Zorunlu olarak ele almamız gereken konular içine giren diğer bir sorun şudur: Acaba sadece duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmeliyiz, yoksa onların dışında başka tözler de var mıdır? Acaba bu diğer tözler kendi içlerinde aynı türden midirler, yoksa İdealardan başka İdealar dünyası ile duyusal dünya arasında aracı varlıklar olarak matematiksel şeylerin varlığını farzedenlerin düşündükleri gibi farklı türden midirler? Bütün bu soruları da incelememiz gerekir. Ayrıca (5) şunu da bilmemiz gerekir: İncelememizin konusu sadece tözler midir, yoksa o aynı zamanda tözlerin ana niteliklerini de içine almak zorunda mıdır? Sonra Aynılık, Başkalık, Benzerlik, Benzemezlik, Özdeşlik ve Karşıtlık, Öncelik ve Sonralık ve diyalektikçilerin yalnızca muhtemel öncüllerden hareketle araştırmalarını yönelttikleri bu tür diğer bütün kavramlarla ilgili başka sorunlar da ortaya çıkacaktır. Bütün bunların incelenmesi hangi bilime aittir? İlerde bu kavramların kendilerinin ana özelliklerinin neler olduğu ve sadece herbirinin doğası değil, aynı zamanda tek bir şeyin daima tek bir karşıtı olup olmadığı da görülecektir. (6) Başka bir soru şudur: Varlıkların ilkeleri ve öğeleri cinsler midir, yoksa her varlıkla ilgili olarak bu varlığın kendilerine bölündüğü içkin kısımlar mıdır? (7) Eğer onlar cinsler iseler bu cinsler bireylere yüklenen en yakın cinsler midir, yoksa en uzak cinsler mi? Örneğin ilke olan ve daha ziyade bireylerden ayrı varlığının kabul edilmesi gereken şey, «hayvan» mıdır, yoksa «insan» mı? (8) Bir diğer soru özellikle ele alınmalı ve incelenmelidir: Acaba maddenin dışında kendinde neden olan bir şey var mıdır, yoksa yok mudur? Bu şey maddeden ayrı mıdır, yoksa ayrı değil midir? O, sayı bakımından tek midir, çok mudur? Somut bileşik varlığın dışında (maddeye bir şeyin yüklendiği durumda somut bileşik varlıktan söz ederim) bir şey var mıdır, yoksa maddeden ayrı hiçbir şey yok mudur? Veya nihayet acaba bazı varlıklarla ilgili olarak maddeden ayrı bir şey vardır da başka bazı varlıklarla ilgili olarak mı yoktur? Eğer öyleyse bu varlıklar hangileridir? (9) Sonra ister formel, ister maddi ilkeler söz konusu olsunlar, ilkeler sayı bakımından mı, yoksa tür bakımından mı sonludurlar? (10) Acaba ortadan kalkabilir varlıklarla yokoluşa tabi olmayan varlıkların ilkeleri aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Acaba bu ilkelerin tümü yokoluşa tabi midir, yoksa sadece ortadan kalka-

bilir varlıkların ilkeleri mi yokoluşa tabidir? (11) Bütün bu sorunlar içinde en zorlu olanı ve en büyük bir güçlük göstereni şudur: Bir olan ve Varlık acaba Pythagoras ve Platoncuların iddia ettikleri gibi şeylerin tözünün kendisi midirler, yoksa öyle değiller de örneğin Empedokles için Dostluk'un, bir diğer filozof için Ateş'in, bir diğeri için Su'yun, bir diğeri için de Hava'nın olduğu gibi onlara dayanak ödevi gören bir başka şey mi vardır? (12) Başka bir soru: İlkeler, tümeler midir, yoksa bireysel varlıklara benzer şeyler midir? (13) İlkeler bilkuvve midir, yoksa bilfiil mi? Onlar hareketten başka bir bakımdan bilkuvve veya bilfiil midirler? Gerçekten bu sorular da büyük güçlükler çıkarabilirler. (14) Sonra sayılar, uzunluklar, geometrik şekiller ve noktalar tözler midirler, yoksa tözler değil midirler? Eğer tözler iseler, duyusal varlıklardan ayrı mıdırlar, yoksa bu varlıkların içinde midirler?

Bütün bu noktalarda doğruyu keşfetmek güçtür; hatta onu akla uygun ve gerektiği bir biçimde araştırmanın kendisi bile kolay değildir.

2. *Bölüm* [*Birinci, İkinci, Üçüncü, Beşinci ve Dördüncü Sorunlar*]

O halde ilk olarak işaret ettiğimiz sorunu ele alalım: Acaba bütün neden türlerini incelemek bir tek bilime mi, yoksa birçok bilime mi aittir? Kendi aralarında birbirlerine karşıt olmadıklarına göre, ilkelerin bilgisi nasıl tek bir bilime ait olabilir? Varlıkların büyük bir bölümünde bu ilkelerin tümüne rastlanmadığını da buna ekleyeyim: Gerçekten de hareketsiz varlıklarda bir hareket ilkesinin veya İyi'nin var olabileceğini nasıl düşünebiliriz? Çünkü kendinden ve kendi doğasından ötürü iyi olan herşey, bir erektir ve bu bakımdan o, aynı zamanda bir nedendir (çünkü diğer varlıklar bu iyi olana erişmek için varlığa gelirler ve vardırlar). Yine öte yandan, çünkü erek, bir eylemin varmak istediği amaçtır ve her eylem de bir hareketle birlikte bulunur. O halde hareketsiz varlıklarda ne bu hareket ilkesinin, ne de bir kendinde İyi'nin varlığı kabul edilebilir. Matematikte hiçbir şeyin bu neden türü ile kanıtlanamamasının, onda «daha iyi» veya «daha kötü»ye dayanan bir kanıtlamanın bulunmamasının da nedeni budur. Tersine hiçbir matematikçi böyle bir nedeni anmaz. Yine bundan dolayı Aristippos gibi bazı Sofistler, matematiği küçümse-

mekteydiler. Çünkü onlar şu görüştedirler ki diğer sanatlarda, hatta dülgerlik ve ayakkabıcılık gibi alışılagelen el sanatlarında sürekli olarak neden diye «daha iyi» ye veya «daha kötü»ye başvurulur. Buna karşılık matematik İyi ve Kötü'yü hiç hesaba katmaz.

Ancak eğer nedenlerin birçok bilimi ve her farklı ilkenin farklı bir bilimi varsa, onlar arasında hangisinin aradığımız bilim olduğunu kabul etmemiz gerekir? Başka deyişle bu bilimlerin temsilcileri içinde hangisini söz konusu şey hakkında en mükemmel bilgiye sahip olan kişi diye kabul etmemiz gerekir? Çünkü aynı bir şeyin kendisinde her türlü nedeni toplaması mümkündür: Örneğin bir evle ilgili olarak hareket ettirici ilke, sanat veya mimardır, erek iş, madde toprak ve taşlar, form ise onun tanımıdır. Şimdi hangi bilimin bilgelik adını almayı hakkettiği sorunuyla ilgili olarak yukarda yaptığımız tartışmaya göre bu nedenlerle uğraşan bilimlerden herbiri aynı hakla onu talep edebilir. Çünkü diğer bilimlerin kendisine hizmetkarları olarak itaat etmelerinin doğru olduğu ana ve hakim bilim olması bakımından bu adı almaya layık olan, ereğin ve İyi'nin bilimi olacaktır. (Çünkü diğer şeyler ancak İyi'ye erişmek için vardırlar.) Öte yandan felsefenin ilk nedenlerin ve en iyi bir biçimde bilinebilir olanın bilimi olarak tanımlanması bakımından bilgelik olacak şey, formel tözün bilimi olacaktır. Çünkü aynı bir şeyi birçok biçimde bilebiliriz. Ama bir şeyi olduğu şey bakımından bilenin, olmadığı şey bakımından bilenden daha bilge olduğunu söyleriz. Bu birinci tür bilme biçiminin kendisinde de dereceler ayırdederiz: Bir şeyin en mükemmel bilgisi, onun özünün bilgisidir, yoksa niceliğinin veya niteliğinin veya doğal etkinlik veya edilgenliğinin bilgisi değildir. Sonra diğer durumlarda da herşeyin, hatta kanıtlaması olan şeylerin bilgisinin ancak şeyin özünü bildiğimizde ortaya çıktığını düşünürüz. Örneğin bir dikdörtgenin eşdeğeri olan bir kare meydana getirmek ne demektir? O, dikdörtgenin kenarları arasındaki ortak oranı keşfetmek demektir. Diğer durumlarda da böyledir. Nihayet öte yandan varlıkların meydana gelişi, eylemler ve her türlü değişmeyle ilgili bilgiye ancak hareket ettirici ilkeyi bildiğimizde, yani erekten farklı olan, hatta ona tamamen karşıt olan şeyi bildiğimizde sahip olduğumuza inanırız. O halde bu nedenlerin herbirinin incelenmesi farklı bilimlere ait gibi görünmektedir.

(2) Peki kanıtlamanın ilkeleri nedenlerle birlikte tek bir bilimin mi yoksa birçok bilimin mi konusudur?

Bu da tartışmalı bir sorundur. Kanıtlamanın ilkelerinden, herkesin kanıtlamada kendilerine dayandığı ortak kanıları, örneğin «her şeyin zorunlu olarak ya olumlanması, veya değillenmesi gerekir» veya «bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmaması imkânsızdır» ilkelerini ve bütün bu tür diğer öncülleri anlıyorum. Burada sorun, bu ilkelerin biliminin tözün bilimi ile aynı olup olmadığını, eğer ondan farklı, yani onun aynı değilse bu iki bilimden hangisini aramakta olduğumuz bilime özdeş kılmak gerektiğini bilmektir. Şimdi burada tek bir bilimin söz konusu olması akla uygun değildir. Çünkü aksiyomları ele almak neden diğer herhangi bir bilimin değil de geometrinin ayrıcalığı olacaktır? Eğer her bilim aynı ölçüde bu ayrıcalığa sahipse, bununla birlikte onların hepsinin bu ayrıcalığı kullanması kabul edilebilir değilse, bu doğruların bilgisi diğer bilimlerden çok esas itibariyle tözün bilimine ait olamaz. Sonra hangi anlamda bu ilkelerin bir bilimi mevcut olabilir? Çünkü bu ilkelerin herbirini biz doğrudan bir deney aracılığıyla kafi derecede bilmekteyiz. Hiç olmazsa diğer bilimler de iyi bilinen şeyler olarak onları kullanmaktadırlar. Öte yandan eğer bu ilkelerin doğruluğuna ilişkin kanıtlayıcı bir bilim varsa, o zaman bu ilkelere dayanak ödevi gören bir cinsin varlığını ve içlerinden bazısının aksiyomlar olmasına karşılık (çünkü herşeyin bir kanıtı olması imkânsızdır) diğerlerinin ana-nitelikler olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü kanıtlamanın zoruniu olarak bazı öncüllerden hareket etmesi, belli bir öz üzerine yönelmesi ve bazı özellikleri kanıtlaması gerekir. Bundan da kanıtlanması mümkün olan tüm şeylerin tek bir cinse indirgenebilecekleri sonucu çıkacaktır. Çünkü bütün kanıtlayıcı bilimler aksiyomlar kullanırlar. Ancak öte yandan aksiyomların biliminin tözün biliminden ayrı olduğu kabul edildiği takdirde onlardan hangisi doğal olarak ana ve ilk bilim olacaktır? Çünkü aksiyomlar en evrensel şeylerdir ve herşeyin ilkeleridirler. Felsefe biliminin alanına ait olmadıkları takdirde onların doğruluk veya yanlışlıklarını ortaya koyma işini hangi bilim üzerine alacaktır?

(3) Acaba genel olarak bütün tözlerin tek bir bilimi mi, yoksa birçok bilimi mi vardır? Eğer onların birden fazla bilimi varsa, bizim bilimimizin konusu hangi tözler olacaktır? Öte yandan bütün tözlerin tek bir bilimi olması da pek akla yakın değildir: Çünkü bu takdirde varlıkların bütün ana-niteliklerinin tek bir kanıtlayıcı bilimi olacaktır. Çünkü her kanıtlayıcı bilim, ak-

siyomlardan hareketle belli bir konunun ana-niteliklerini inceler. O halde, bir ve aynı cinse ait ana-nitelikler aynı aksiyomlardan hareket eden tek bir bilimin konusu olacaklardır. Eğer tüm tözlerin öznesi olan cins tek bir bilimin alanına aitse, öte yandan eğer aksiyomlar da kendi paylarına tek bir bilimin konusu iseler (bu son bilimin ilkiyle aynı bilim olmasının veya ondan farklı bir bilim olmasının bir önemi yoktur) tüm ana-nitelikler de tek bir bilimin (ister bu iki bilimin, isterse bu iki bilimden meydana gelen tek bir bilimin) konusu olacaklardır.

(5) Sonra bizim bilimimizin sadece tözleri mi kapsadığını, yoksa aynı zamanda tözlerin ilineklerini de mi içine aldığını kendi kendimize sorabiliriz. Bir örnek vereyim: Eğer cisim bir tözse ve yine eğer çizgi ve yüzeyler de tözlerse, tözlerin incelenmesi ile matematik kanıtlamaların konusunu oluşturan her cinse ait özelliklerin incelenmesi bir aynı bilime mi ait olacaktır, yoksa bu ikincisi ayrı bir bilime mi ait olacaktır? Eğer onlar aynı bilime ait olurlarsa, tözün bilimi de kanıtlayıcı bir bilim olacaktır. Oysa genellikle özün kanıtlamasının olmadığı kabul edilir. Öte yandan eğer ortada iki farklı bilim varsa, tözün ilineklerini ele alacak bilim hangisi olacaktır? Bu soruya verilecek cevap da en güç cevaplardan biridir.

(4) Sonra acaba sadece duyusal tözlerin varlığını mı kabul etmek gerekir, yoksa bu tözlerin yanında başka tözler de var mıdır? Acaba tek bir çeşit töz mü vardır, yoksa birçok çeşit mi? İdealarla matematik bilimlerin konusunu oluşturduklarını düşündükleri aracı Şeylerin varlığını savunanlar bu ikinci görüştedirler. İdeaların hangi anlamda nedenler ve kendinde tözler olduklarını düşündüğümüze bu konuyu ele alan birinci Kitab'ımızda işaret ettik. Bu öğreti birçok türden itirazlara yol açmaktadır. Ancak duyusal evrende gördüğümüz varlıkların dışında birtakım varlıkların olduğunu, duyusal varlıkların ortadan kalkabilir olmalarına karşılık kendilerinin öncesiz-sonrasız olmaları dışında bu varlıklarla duyusal varlıklar arasında hiçbir fark olmadığını iddia etmekten daha saçma bir şey yoktur. Çünkü başka hiçbir şey eklemeden kendinde İnsan'ın, kendinde At'ın ve kendinde Sağlık'ın var oldukları söylendiğinde yapılan şey, Tanrıların var oldukları, ancak insan biçiminde olduklarını söyleyenleri taklit etmekten başka bir şey değildir. Bu sonuncuların yaptıkları şey, sadece, Tanrıları ölümsüz insanlar kılmaktan ibaretti. Aynı şekilde

Platoncular da İdealarını ortaya atarlarken öncesiz-sonrasız duyusal varlıklar ortaya atmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar. Sonra İdealar ve duyusal varlıkların dışında aracı varlıklar olduğu kabul edilirse bundan sayısız güçlükler ortaya çıkacaktır: Çünkü bu durumda hiç kuşkusuz kendinde Çizgilerle duyusal çizgiler arasında aracı çizgiler olacak ve bu durum diğer her çeşit şeyle ilgili olarak da geçerli olacaktır. Astronomi matematik bilimlerden biri olduğuna göre, bu takdirde, duyusal göğün dışında bir başka Gök, bir başka Güneş, bir başka Ay var olacak, bütün diğer göksel cisimlerin de durumu böyle olacaktır. Ancak insan bütün bunlara nasıl inanabilir? Çünkü böyle bir cismi (yani göğü) hareketsiz farzedemeyiz. Ancak onun hareketli olması da aynı ölçüde imkânsızdır. Optik'in ele aldığı olaylarla Armoni'nin matematiksel incelemesinin durumu da aynı olacaktır. Çünkü aynı nedenlerden ötürü bu varlıkların da duyusal varlıklardan ayrı olarak var olmaları imkânsızdır. Çünkü aracı duyusal varlıklar olduğu takdirde onlara karşılık olan aracı duyumlar ve hiç kuşkusuz kendinde Hayvan'la ortadan kalkabilir hayvanlar arasında aracı hayvanlar olacaktır. Sonra bu aracı varlıkların bilimlerinin hangi tür varlıkları kendilerine konu olarak almaları gerektiğini de kendi kendimize sorabiliriz. Çünkü Geometri ile Yer ölçümü birbirlerinden sadece, Yer ölçümünün algıladığımız nesnelere yönelmesine karşılık Geometrinin duyu-üstü varlıkları kendisine konu olarak alması bakımından ayrıldıklarına göre, Tıp ve bütün diğer bilimlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusu olacaktır. O zaman kendinde Tıp ile duyusal tıp arasında aracı bir bilimimiz olacaktır. Ama böyle bir şeyi nasıl farzedebiliriz? Aynı şekilde bu durumda duyusal sağlıklı şeylerle kendinde Sağlık arasında aracı sağlıklı şeyler olacaktır. Sonra yer ölçümünün duyusal ve ortadan kalkabilir büyüklükleri ele aldığını ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü o zaman bu bilimin bu büyüklüklerin kendileri ile birlikte ortadan kalkması gerekecektir.

Ancak öte yandan astronominin konusu ne duyusal büyüklükler, ne de başımızın üstündeki Gök de olamaz. Gerçekten de duyusal çizgiler geometri bilgininin sözünü ettiği çizgiler olmadığı gibi (çünkü duyular bize ne tanımına uygun düz çizgiyi, ne de eğik çizgiyi verirler; yine duyusal çember teğetle tek bir noktada değil, Protagoras'ın geometricileri reddedişinde gösterdiği gibi birçok noktada birleşir), Göğün hareketleri ve yörünge-

leri de astronominin hesaplarında ele alınanların aynı değildir. Nihayet noktalar da yıldızlarla aynı doğada değildirler. İdealarla duyusal dünya arasında aracı diye adlandırılan bu varlıkların varlığını kabul eden, ancak onları duyusal şeylerden ayırmayan ve onların duyusal şeylerin içinde olduğunu söyleyen filozoflar vardır. Böyle bir görüşün doğurduğu bütün imkânsızlıkları ayrıntılı olarak açıklamak, sözü gereğinden fazla uzatmak olacaktır. Bundan ötürü şu düşüncelerle yetinelim: Yalnızca bu aracı varlıkların duyusal nesnelerde olduğunu kabul etmek akla uygun değildir. Hiç kuşkusuz İdeaların kendileri de onlarda olacaktır. Çünkü bu her iki durumda da aynı nedenler geçerlidir. Sonra bundan iki cismin zorunlu olarak bir aynı yeri işgal ettikleri ve harekette bulunan duyusal nesnelerin içinde bulunacaklarına göre bu aracı varlıkların hareketsiz olamıyacakları sonucu çıkacaktır. Sonra genel olarak, kendilerini tutup duyusal varlıkların içine yerleştirmek üzere aracı şeylerin varlığını ortaya atmanın yararı nedir? Bu varsayımda da biraz önceki saçmalıkların aynısı kendini gösterecektir. Böylece yine duyusal Göğün dışında bir Gök olacak, ancak bu kez bu Gök duyusal Gökten ayrı olmayıp, onunla aynı yerde bulunacaktır. Bu ise bir önceki varsayımdan daha imkânsızdır.

3. *Bölüm* [*Altıncı ve Yedinci Sorunlar*]

(6) O halde bütün bu noktalarda doğruya varmada büyük bir güçlük söz konusudur. İlkelerle ilgili olarak da durum aynıdır: Acaba varlıkların ilkeleri ve öğeleri olarak cinsleri mi almak gerekir, yoksa bu daha çok her bireyin kendilerinden meydana geldiği ilk öğelerin mi görevidir? Örneğin kelimenin öğeleri ve ilkelerini bütün kelimelerin kendilerinden meydana geldikleri ilk öğelerinin oluşturduğunu, yoksa onların ortak bir cins olarak alınan kelimenin kendisi olmadığını düşünürüz. Geometride de öğe olarak, kanıtlamaları diğer önermelerin kanıtlamalarında — ister bu önermelerin tümünün, isterse çoğunluğunun — içerilmiş bulunan önermeleri anlarız. Aynı şekilde cisimsel varlıklarla ilgili olarak gerek birçok öğenin, gerekse tek bir öğenin varlığını kabul edenlerin tümü, ilkelerden, cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri kısımları anlamaktadırlar. Örneğin Empedokles'e göre varlıkların kendilerinden meydana geldikleri ilkeler Ateş, Su ve diğer aracı öğelerdir. Ancak

Empedokles bu öğeleri varlıkların cinsleri olarak ortaya atmamaktadır. Sonra yine başka herhangi bir varlığın örneğin bir yatağın doğasını incelemek istediğimizde, onun hangi kısımlardan meydana geldiğini ve bu kısımların birbirleriyle birleşme tarzını araştırır ve o zaman yatağın doğasını biliriz. İşte bütün bu nedenlerden ötürü cinsler, varlıkların ilkeleri olamazlar. Ancak öte yandan herşeyi tanımlar sayesinde bildiğimize ve cinsler de tanımların hareket noktaları olduğuna göre cinslerin, zorunlu olarak, tanımlanan varlıkların ilkeleri olmaları gerekir. Aynı şekilde eğer varlıkların bilimini elde etmek, onların kendilerine göre adlandırıldıkları türlerin bilimini elde etmekle mümkünse, cinsler türlerin ilk ilkeleridir. Sonra varlıkların öğeleri olarak Bir olan veya Varlık'la Büyük olan ve Küçük olan'ı kabul eden bazı filozoflar, bunları açıkca cinsler olarak ele almaktadırlar. Ne olursa olsun, ilkelerden aynı zamanda iki farklı anlamda söz etmek mümkün değildir. Çünkü tözün tek bir tanımının olması gerekir. İmdi cinslerle yapılan tanım, kurucu öğelerle yapılan tanımdan farklı olacaktır.

998 b

(7) Sonra en gerçek anlamda ilkelerin cinsler olduğunu kabul etsek bile, bu ilkeler olarak ilk cinsleri mi, yoksa bireylere doğrudan doğruya yüklenen en son türleri mi kabul etmemiz gerekir? Çünkü eğer her zaman daha genel olan daha çok ilke ise en yüksek cinslerin ilkeler olacakları açıktır. Çünkü onlar varlıkların tümüne yüklenirler. O zaman da kaç tane ilk cins varsa, şeylerin o kadar çok ilkesi olması gerekir. Bunun sonucu da Bir olanla Varlık'ın ilke ve tözler olmaları olacaktır. Çünkü varlıkların tümüne en genel olarak yüklenenler, bu kavramlardır. Ancak Bir olan'ın veya Varlık'ın, varlıkların bir cinsi olması mümkün değildir. Çünkü zorunlu olarak hem bir cinsin ayrımlarının olması, hem de bu ayrımlardan herbirinin bir olması gerekir. İmdi ne cinsin türlerinin farklı ayrımlarına yüklenmesi, ne de türlerinden ayrı olarak alınan cinsin ayrımları hakkında tasdik edilmesi mümkündür. O halde eğer Bir olan ve Varlık birer cins olurlarsa, o zaman hiçbir ayrım ne var, ne de bir olabilir. Eğer Bir olan ve Varlık cins değilseler, o zaman da ilkeler olamazlar. Çünkü yukarda onların ilkeler olduğunu kabul ettik. Sonra (bu kuramda) cinsin, kendilerinde birbirlerini izleyen ayrımlarla birleştiği aracı türlerin tümünün, son türlere varıncaya kadar, cinsler olmaları gerekir. Oysa Platonculara göre gerçekte onlardan sadece bazıları cinstir, diğerleri cins değildir. Buna (bu takdirde) ayrımların cinslerden daha faz-

la ilkeler olacaklarını ekleyelim. Ancak eğer ayrımlar da ilkeler olurlarsa, özellikle ilke olarak en yüksek cinsin kabul edilmesi durumunda, ilkelerin sayısı adeta sonsuz olacaktır. Sonra eğer birliğin daha çok ilke niteliği gösteren şey olduğunu, bölünemez olanın bir olduğunu, her bölünemez şeyin ya nicelik, ya da tür bakımından bölünemez olduğunu, tür bakımından bölünmez olanın diğerinden önce geldiğini, nihayet cinslerin türlere bölündüğünü düşünürsek, doğrudan doğruya en son türe yüklenen şeyin daha gerçek anlamda bir olması gerekir. Çünkü «insan» bireysel insanların cinsi değildir. Başka bir kanıt: Öncelik ve sonralığı kabul eden varlıklarda, bu varlıklara yüklenen şeyin onların dışında var olması mümkün değildir. Örneğin iki, sayılar içinde ilk sayı ise özel sayı türleri dışında bir kendinde Sayı var olamaz. Aynı şekilde özel geometrik şekillerin türleri dışında bir kendinde Şekil yoktur. Şimdi eğer bunlarda türlerin dışında cinsler yoksa, diğer şeylerde bu cinsler haydi haydi yoktur. Çünkü cinsler özellikle sayılar ve geometrik şekillerle ilgili olarak var gibi görünmektedirler. Buna karşılık bireylerde ne önce, ne de sonra vardır. Sonra daha iyi ve daha kötünün olduğu her yerde daha iyi her zaman daha kötüden önce gelir. Bundan, bu durumlarda da cinslerin olamıyacağı sonucu ortaya çıkar. Bu düşüncelerin ışığında ilkeler görevini cinslerden çok bireyler hakkında tasdik edilen türlere yüklemek daha doğru gibi görünmektedir. Ancak öte yandan bu türlerin ilkeler olduğunu nasıl düşünebiliriz? Bu, açıklanması kolay bir şey değildir. Çünkü neden veya ilkenin, ilkesi olduğu şeylerin dışında var olması ve onlardan ayrılabilmesi gerekir. Ancak bireylerin dışında bu tür bir ilkenin varlığını niçin farzetmekteyiz? Bunun nedeni sadece onun bireyler hakkında evrensel ve bir bütün içeren bir şey olarak tasdik edilmesi değil midir? Ancak eğer nedenimiz bu ise, daha genel ve evrensel olanın, daha çok ilke olduğunu farzetmemiz gerekir. Bu takdirde de ilkeler, ilk cinsler olacaklardır.

4. *Bölüm [Sekizinci, Dokuzuncu, Onuncu ve On Birinci Sorunlar]*

(8) Şimdiye kadar ele aldığımız sorunlarla ilgili bir diğer sorun vardır. Bu sorunlar içinde en zorlu ve incelenmesi en zorunlu olanıdır. Şimdi bu sorundan söz etmenin sırası gelmiştir: Eğer bireylerin dışında hiçbir

şey yoksa, bireyler sonsuz sayıda olduklarına göre, bu sonsuz sayıdaki bireylerin bilimini elde etmek nasıl mümkün olabilir? Çünkü bildiğimiz bütün varlıkları bir ve aynı bir şey olmaları ve genel bir niteliğe sahip olmaları bakımından biliriz. Ancak eğer bu zorunluysa, yine eğer (bundan dolayı) bireylerin dışında bir gerçekliğin olması zorunlu ise ister bireylere en yakın, ister en uzak cinsler olsunlar, bireylerin dışında cinslerin olması zorunlu olacaktır. Ama bu imkânsızdır. Çünkü hemen bir yukarda yaptığımız tartışmalar, bunun imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. Bir başka kanıt: İstenildiği kadar somut bileşik varlık dışında bir şeyin varlığı kabul edilsin. Maddeye herhangi bir şeyin yüklendiği her seferinde, bu şeyin bütün varlıkların dışında mı var olması gerekir, yoksa sadece onların bazısının dışında mı? Yoksa onun onların hiçbiri dışında var olmaması mı söz konusudur? O halde bireyler dışında hiçbir şey olmadığını kabul edelim: Ancak bu takdirde akılsal hiçbir şey var olmayacak, bütün varlıklar duyusal varlıklar olacak ve eğer duyuma bilim demiyorsak, hiçbir şeyin bilimi olmayacaktır. Bu durumda ne öncesiz-sonrasız, ne hareketsiz bir şey de olmayacaktır. Çünkü bütün duyusal varlıklar yokoluşa tabidirler ve hareketlidirler. Ancak öncesiz-sonrasız bir şey olmadığı takdirde oluşun kendisi mümkün değildir. Çünkü her oluşta, olan bir şeyin ve bu olan şeyin kendisinden olduğu bir şeyin olması ve bu dizinin en son teriminin meydana gelmemiş bir şey olması zorunludur. Çünkü bu dizi, sonsuza gitmez ve var-olmayandan hiçbir şey varlığa gelemez. Sonra oluş ve hareket var olduklarına göre zorunlu olarak onların bir de sonu olması gerekir. Çünkü hiçbir hareket sonsuz değildir. Her hareketin bir sonu vardır ve gerçekleşmeme imkanına sahip olmayan bir şeyin var olması mümkün değildir. Gerçekleşmiş bir şeyin ise gerçekleşip gerçekleşmez var olması zorunludur. Sonra varlığa gelmemiş olmasından ötürü maddeye (somut bileşik varlıktan) «ayrı» bir varlık yüklediğimize göre, aynı nedenden ötürü maddenin belli bir anda olduğu şey demek olan formel tözün de (somut bileşik varlıktan) «ayrı» varlığını kabul etmemiz gerekir. Çünkü eğer ne form, ne de maddenin var olmadığı ileri sürülürse, hiçbir şey var olmayacaktır. Bu imkansız olduğuna göre, zorunlu olarak, somut bileşik varlığın dışında bir şey vardır. Bu, biçim ve formdur.

Şimdi bunun tersine formun bileşik varlığın dışında varlığını farzedelim: Bu takdirde güçlük hangi var-

lıklarla ilgili olarak bu «ayrı» varlığı kabul edip hangileri ile ilgili olarak onu kabul etmeyeceğimiz konusunda ortaya çıkacaktır. Gerçekten tüm varlıklar ile ilgili olarak onu kabul edemiyeceğimiz açıktır. Çünkü bireysel evlerin dışında, onlardan «ayrı» bir ev olduğunu söyleyemeyiz. Bir başka güçlük: Bütün bireylerin, örneğin insanların formel tözü bir mi olacaktır? Ama bu saçmadır. Çünkü formel tözleri bir olan herşey, birdir. Peki onların formel tözü birçok ve farklı mı olacaktır? Ama bu daha da saçmadır. Sonra madde nasıl bireysel şeylerden herbiri olmaktadır ve somut bileşik varlık nasıl aynı zamanda kendisini meydana getiren bu iki şeydir.

(9) İlkelerle ilgili olarak ortaya çıkabilecek bir başka güçlük şudur: Eğer ilkeler sadece tür bakımından bir iseler, kendinde Bir ve kendinde Varlık da içinde olmak üzere hiçbir şey sayı bakımından bir olamaz. Eğer bir varlıklar bütününün ortak olarak paylaştıkları herhangi bir birlik yoksa, bilgi nasıl mümkün olacaktır? Ancak öte yandan ilkelerin sayı bakımından bir oldukları kabul edilirse, yani eğer onlardan herbiri biricikse ve duyusal şeylerin ilkelerinde olduğu gibi başka durumlarda başka değilseler (örneğin tür bakımından bir başkası ile aynı olan ve yine tür bakımından bir başkasınınkilerle aynı olan öğelere sahip bulunan herhangi bir heceyi göz önüne alalım. Tür bakımından diyorum, çünkü sayı bakımından bu öğeler de farklıdırlar), evet, demek ki eğer durum böyle değilse, tersine eğer varlıkların ilkeleri sayı bakımından bir iseler, o zaman da öğelerin dışında hiçbir şey var olmayacaktır. Çünkü «sayı bakımından bir» demekle «birey» demek arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü bizim birey diye adlandırdığımız, sayı bakımından bir olan, tümel diye adlandırdığımız da bütün bireylere yüklenen şeyden başka bir şey değildir. O halde burada durum telaffuz edilen sesin öğelerinin sanki sayı bakımından sınırlı olmalarına benzer olacaktır. Bu (sesin öğelerinin sayı bakımından sınırlı olduğu) varsayımında, yazabileceğimiz harflerin toplamı, bu öğelerin toplamını aşamaz. Çünkü onların ne bir defa, ne de daha fazla tekrarlanmamaları gerekir.

(10) Daha az güç olmayan ve gerek çağdaş, gerekse eski filozoflar tarafından bir yana bırakılmış olan bir sorun da ortadan kalkabilir varlıkların ilkeleriyle öncesiz-sonrasız varlıkların ilkelerinin aynı ilkeler mi oldukları, yoksa farklı ilkelerin mi söz konusu olduğunu bilmekle ilgilidir. Eğer onlar aynı ilkelerse bazı varlıkların ortadan kalkabilir olup, diğerlerinin öyle olmaması na-

sıl ve hangi nedenle açıklanabilir? Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar, gerçekte, sadece kendi inançlarına uygun düşen şeylerle ilgilenmişler, bizi pek düşünmemişlerdir. Çünkü onlar ilkeler olarak Tanrıları ve tanrısal kaynaklı varlıkları göz önüne aldıklarından nektar ve ambrosia ile beslenmeyen varlıkların ölümlü olduğunu söylemektedirler. Bu hiç kuşkusuz anlamı sadece kendileri için anlaşılır olan birtakım sözcükler kullanmaktan başka bir şey değildir. Bu nedenlerin uygulamasının kendisi ile ilgili söyledikleri şeyler ise bizi aşmaktadır: Çünkü eğer ölümsüz Tanrılar sadece zevk için bunları yiyip içiyorlarsa, bu takdirde ambrosia ile nektar hiçbir şekilde onların varlıklarının nedeni değildirler. Eğer varlıklarını devam ettirmek için onları alıyorlarsa, o zaman da yiyecek ve içeceğe ihtiyaçları olduğuna göre onlar nasıl ölümsüz olabilirler? Ancak masal biçiminde söylenen şeyler kendilerini ciddi bir incelemeye tabi tutma zahmetine değmezler. Biz daha ziyade kanıtlamalar yoluyla akıl yürütenlere danışalım ve onlara aynı ilkelerden çıkan bazı varlıkların öncesiz-sonrasız bir doğaya sahip olmalarına karşılık diğerlerinin ortadan kalkabilir olmalarının nasıl mümkün olduğunu soralım. Ancak bu filozofların bunun nedenini belirtmemeleri, öte yandan böyle bir durumun akla aykırı olması açıkça bu iki tür varlığın ne ilkeleri, ne de nedenlerinin aynı olamıyacağını göstermektedir. Bütün filozoflar içinde en tutarlı düşüncelere sahip biri olarak ele alınabilecek Empedokles'i göz önüne alalım: O da aynı yanlışı yapmaktadır. Çünkü o yokluşun nedeni olarak bir ilkeyi, Nefret'i kabul etmektedir. Ancak öte yandan onun Bir olan'ın dışındaki bütün varlıkları bu ilkeden çıkartmaktan geri kalmadığı görülmektedir. Çünkü onda Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar Nefret'ten çıkmaktadırlar. İşte bu konudaki kendi sözleri:

Olmuş olan, olan ve olacak olan herşey Nefret
[ve Dostluk'tan meydana gelir.
Ağaçlar, erkekler ve kadınlar,
Vahşi hayvanlar, kuşlar ve suyla beslenen
[balıklar
Hatta uzun ömürlü Tanrılar.

Hatta bu mısraları göz önüne almasak bile bu anlayış açıkça kendini göstermektedir. Çünkü eğer şeylerde Nefret var olmamış olsaydı, Empedokles'in dediği gibi her şey bir olurdu. Çünkü şeyler bir araya gelir gelmez

Nefret ortaya çıktı.

Empedokles'in düşüncesine göre en yüksek ölçüde mutlu olmasına rağmen Tanrı'nın diğer varlıklardan daha az bilge olmasının nedeni de budur. Gerçekten kendisinde Nefret bulunmadığı için Tanrı bütün öğeleri bilmez. Çünkü benzer, benzerle bilinir. Çünkü Empedokles'e göre:

> Biz toprağı toprak, suyu suyla
> tanrısal eteri eter, yakıcı ateşi ateşle,
> Sevgiyi sevgi, nefreti korkunç nefretle görürüz.

Hareket noktamıza dönersek, bu öğretide, hiç olmazsa, Nefret'in varlıktan ziyade yokoluşun nedeni olmadığı açıktır. Aynı şekilde Dostluk da özel olarak varlığın nedeni değildir. Çünkü o bütün varlıkları Bir olan'da biraraya toplayarak bütün geri kalanları ortadan kaldırmaktadır. Aynı şekilde Empedokles bu değişme ile ilgili bir neden de kabul etmemektedir. O, şeylerin doğasının böyle olduğunu söylemektedir:

> Ancak Nefret sonunda güçlendiğinde,
> Ve sağlam antlaşmanın sırasıyla Dostluk ve
> [Nefret için saptadığı
> Zamanın tamamlanmış olmasından ötürü
> [egemen olmaya yöneldiğinde.

Bu, değişmenin zorunlu olduğunu söylemektir. Ancak Empedokles asla bu zorunluluğun nedenini göstermemektedir. Bununla birlikte onun hiç olmazsa varlıkların bazısını ölümlü, diğerlerini ölümsüz kılma anlamında sözünü ettiğimiz çelişkiden kaçınmasını bilmiş olan tek kişi olduğunu kabul etmemiz gerekir: Ona göre öğelerin dışındaki herşey yokoluşa tabidir. Ancak burada karşımıza çıkan sorun şudur: Hepsi aynı ilkelerden çıktıklarına göre bazı varlıkların yokoluşa tabi olup diğerlerinin öyle olmamasının nedeni nedir?

Böylece bu sözlerimiz ilkelerin, aynı ilkeler olamıyacaklarını ortaya koymak için yeterli olacaktır. Ancak ilkelerin farklı olmaları durumunda da bir sorun ortaya çıkar: Bu ilkelerin kendileri de öncesiz-sonrasız mı, yoksa ortadan kalkabilir mi olacaklardır? Ortadan kalkabilir şeyler olmaları durumunda onların zorunlu olarak bazı öğelerden çıkmaları gerekeceği açıktır. Çünkü ortadan kalkan her şey, öğelerine geri dönmek suretiyle ortadan kalkar. O zaman, bu ilkelerden önce gelen başka ilkelerin var olacağı ortaya çıkar. Bu ise, ister bir yerde durulsun, ister sonsuza kadar gidilsin, imkansız-

dır. Sonra ilkeleri ortadan kalkmış olan şeyler nasıl var olabilirler? O halde bunun tersine ortadan kalkabilir şeylerin ilkelerinin öncesiz-sonrasız oldukları mı söylenecek? O zaman da bazı öncesiz-sonrasız ilkelerden çıkan varlıkların ölümsüz olmalarına karşılık diğer bazı öncesiz-sonrasız ilkelerden çıkan varlıkların ortadan kalkabilir olmalarının nedeni ne olacaktır? Bu, akla uygun bir şey değildir; ya düpedüz imkansız, veya tuhaf bir tarzda açıklamadan yoksun bir şeydir. Nihayet şimdiye kadar hiçbir filozof, farklı ilkelerin var olduğu görüşünü kabul ettirmeye kalkmamıştır. Tersine onların tümü bütün varlıkların ilkelerinin aynı ilkeler olduğunu kabul etmektedirler. Ancak yine onların bu ortaya koyduğumuz sorunu önemsiz bir şey olarak görüp üstünkörü geçtikleri de bir gerçektir.

(11) Bütün bu sorunlar içinde en güç ve doğrunun bilgisine erişmede çözülmesi en zorunlu olanı, nihayet, Varlık ve Bir olan'ın şeylerin tözü olup olmadıklarını bilme sorunudur. Başka deyişle acaba onlardan herbiri Varlık ve Bir olan'ın kendisinden mi ibarettirler, yoksa Varlık ve Bir olan'a dayanak ödevi gören ve doğasını araştırmamız gereken bir başka gerçeklik var mıdır? Bazı filozoflar Varlık ve Bir olan'ın doğasını birinci, diğerleri ise ikinci biçimde tasarlamaktadırlar. Gerçekten de Platon ve Pythagorasçılara göre Varlık ve Bir olan, başka herhangi bir şey değildirler: Onların tözü Varlık ve Bir olan'ın kendileri olduğundan, doğaları da Varlık ve Bir olan'ın kendileridir. Buna karşılık Doğa filozofları diğer görüştedirler: Örneğin Empedokles ilkesini daha alışık olduğumuz bir kavrama indirgeme düşüncesindedir. O, Bir olan'ın ne olduğunu söylemektedir. Çünkü sözlerinden Bir olan'ın Dostluk olduğu sonucu çıkıyor gibidir. Hiç olmazsa Dostluk, bütün varlıkların birliğinin nedenidir. Diğer bazı Doğa Filozofları Bir olan'ın ve Varlık'ın Ateş, başka bazıları Hava olduğunu ve varlıkların bu öğelerden oluştuğu ve meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Aynı görüş öğelerin çokluğunu kabul edenler tarafından da savunulmaktadır. Çünkü onlar da kaç tane ilkenin varlığını kabul ediyorlarsa, zorunlu olarak, o kadar Varlık ve Bir olan'ı kabul etmek durumundadırlar. Eğer Bir olan'ın ve Varlık'ın bir töz olduğu kabul edilmek istenmezse, bundan diğer tümellerin de hiçbirinin bir töz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü Bir olan ve Varlık, en tümel şeylerdir. Eğer ne kendinde Bir olan, ne de kendinde Varlık yoksa, bireysel diye adlandırılan varlıkların dışında başka bir varlığın

nasıl var olabileceği kavranılamaz. Sonra eğer Bir olan,
25 bir töz değilse, sayının kendisinin varlıklardan ayrı bir gerçeklik olarak var olamıyacağı açıktır. Çünkü sayı birimlerden meydana gelir. Birimler ise belli bir tür Bir' lerdir. Ancak öte yandan eğer bir kendinde Bir olan ve kendinde Varlık varsa, onların tözünün Bir olan ve varlık olması zorunludur. Çünkü Bir olan ve Varlık'ın kendilerinden başka, var olan veya bir olan herşeye yüklenebilecek herhangi bir şey yoktur. Ne var ki eğer bir kendinde Varlık'la kendinde Bir olan'ın var
30 oldukları kabul edildiği takdirde de Varlık ve Bir 'olan' ın dışında başka herhangi bir şeyin nasıl var olabileceği, yani varlıkların nasıl çok olabileceğini anlama güçlüğü ortaya çıkar. Çünkü varlıktan başka bir şey olan şey, yoktur. O halde bunun kaçınılmaz sonucu Parmenides' in ileri sürdüğü şey, yani bütün varlıkların bir olduğu ve bu Bir olan'ın Varlık olduğu olacaktır. Bu iki tez de
1001 b güçlükler ortaya çıkarmaktadır. Çünkü ister Bir olan bir töz olmasın, isterse bir kendinde Bir olan var olsun, sayının bir töz olması imkânsızdır. Kendinde Bir olan'ın bir töz olmadığı durumda neden dolayı sayının bir töz olamıyacağını yukarda gördük. Kendinde Bir olan'ın bir töz olması durumunda ise güçlük, yukarda Varlıkla ilgili olarak ortaya koyduğumuz güçlüğün aynı olacaktır. Çünkü kendinde Bir olan'ın dışında bir başka bir nasıl var olabilir? Onun zorunlu olarak bir-olmayan olması
5 gerekir. Ancak bütün varlıklar ya birdirler veya herbiri bir olan birçok varlıktan meydana gelirler. Bir başka güçlük: Eğer kendinde Bir olan bölünemezse, Zenon'un görüşü uyarınca, hiçbir şey olamaz. Çünkü Zenon bir başkasına eklendiği veya ondan çıkarıldığında bu şeyi daha büyük veya daha küçük kılmayan bir şeyin var olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre gerçek olan bir şeyin, bir büyüklüğü olması gerekir. Öte yandan eğer
10 varlık bir büyüklükse, cisimseldir. Çünkü cisimsel olan, bütün boyutlarda varlığa sahiptir. Buna karşılık matematiğin nesneleri belli bir biçimde eklendiklerinde, eklendikleri şeyi daha büyük kılarlar, başka bir biçimde eklendiklerinde ise hiçbir değişiklik meydana getirmezler. Yüzey ve çizgi, böyledirler. Nokta ve birime gelince, onların eklenmesi hiçbir değişiklik meydana getirmez. (O halde nokta ve birim, varlıkların ilkeleri olamazlar). Ancak bu görüş, kesinlikle yanlış bir görüştür. Çünkü bö-
15 lünemiyen bir şey, var olabilir. Bu, bu zemin üzerinde bile Zenon'a şöyle cevap vermenin kolay olduğunu gösterir: Bölünemez olan bir başkasına eklendiğinde onun

büyüklüğünü arttırmaz; ancak sayıyı arttırır. (Ancak Zenon'un kötü akıl yürütmesine rağmen burada sorun varlığını korumaktadır): Böyle bir Bir olan'dan veya birden fazla Bir olan'dan bir büyüklük nasıl meydana getirilebilir? Çünkü bu çizginin, noktalardan meydana geldiğini söylemek anlamına gelecektir. Bazı filozofları izleyerek sayının kendinde Bir olan'la Bir olan'dan başka bir ilkeden hareketle meydana geldiği ileri sürülse bile, bu Bir-olmayan her zaman aynı şey, yani Eşitsizlik olduğuna, göre, meydana gelen şeyin nasıl ve niçin bazan bir sayı, bazan ise bir büyüklük olduğu araştırılması gereken bir sorun olarak kalmakta devam edecektir. Çünkü büyüklüklerin nasıl olup da Bir olan'la Eşitsizlikten veya herhangi bir sayı ile Eşitsizlikten meydana gelebileceği kavranılamamaktadır.

5. *Bölüm* [*On Dördüncü Sorun*]

(14) Öncekilerle ilgili bir güçlük şudur: Sayılar, geometrik cisimler, yüzeyler ve noktalar tözler midirler, yoksa tözler değil midirler? Eğer tözler değilseler, varlığın ve varlıkların tözlerinin ne olduğu asla anlaşılamaz. Çünkü belirlenimler, hareketler, bağıntılar, durumlar ve oranlar, herhangi bir şeyin tözünü ifade eden şeyler olarak görünmemektedirler. Çünkü onlar, belli bir özneye yüklenen şeylerdir ve hiçbiri bireysel bir töz değildir. Bileşik cisimlerin kendinlerinden meydana geldikleri Su, Toprak, Hava ve Ateş gibi en gerçek anlamda birer töz olma karakteri gösteriyor gibi görünen şeylere gelince, onların sıcaklık, soğukluk ve bunlarla aynı türden diğer özellikleri basit duygulanımlardan (affection) ibaret olup, tözler değildirler. Gerçek bir varlık ve
1002 a bir töz olarak var olan, bu özel belirlenimlerin taşıyıcısı olan cisimdir. Ancak öte yandan hiç kuşkusuz cisim yüzeyden, yüzey çizgiden ve çizgi de birim ve noktadan daha az tözdürler. Çünkü cismi, bu büyüklükler belirler. Bu büyüklükler cisim olmaksızın var olabilirler, ama cisim onlar olmaksızın var olamaz. İşte (filozofların çoğu, bu arada en eskileri, töz ve Varlık'ın cisim olduğuna, diğer şeylerin yalnızca cisimlerin duygulanımları olduğuna, bundan dolayı cisimlerin ilkelerinin aynı zamanda varlıkların ilkeleri olduklarına inandıkları halde) daha yakın zamanlarda ortaya çıkan ve kendilerinden önce gelenlerden daha bilge olarak tanınan filozofların varlıkların ilkelerinin sayılar olduğu görüşünü ileri sürmeleri-

nin nedeni budur. O halde yukarda söylediğimiz gibi eğer yüzeyler, çizgiler ve noktalar tözler değilseler, hiçbir töz veya hiçbir varlık, var değildir. Çünkü bu varlıkların arazları da hiç kuşkusuz varlıklar olarak adlandırılmaya layık değillerdir. Ancak eğer çizgiler ve cisimlerin noktalarının, cisimlerden daha fazla töz oldukları görüşünü kabul ettiğimiz takdirde bu şeylerin hangi cisimlere ait olabileceklerini kavrayamayız (çünkü onların duyusal cisimlerde bulunmaları imkansızdır). O halde bu durumda hiçbir töz var olmayacaktır. Sonra çizgi, yüzey ve noktaların, çizginin cismin genişliği, yüzeyin derinliği, noktanın uzunluğu bakımından bölünmesinden ortaya çıkan şeylerden ibaret oldukları açıktır. Sonra ya cisimde herhangi bir şekil aynı ölçüde vardır veya hiçbir şekil onda yoktur. Bundan dolayı örneğin eğer Hermes taşta değilse, kübün yarısı da belli bir şey olarak kübte değildir. O halde yüzey de onda değildir. Çünkü eğer onda herhangi bir yüzey bulunsaydı, kübün yarısını sınırlandıran yüzey de onda olurdu. Çizgi, nokta ve birimle ilgili olarak da bu aynı akıl yürütme geçerlidir. Bundan çıkan sonuç şudur ki eğer, bir yandan, cisim en fazla tözse, ancak, öte yandan, yüzey, çizgi ve nokta cisimden daha da fazla tözlerse, bununla birlikte (görüldüğü gibi) ne yüzeyler, ne de çizgi ve noktaların kendileri aslında tözler değilseler, ne varlığın, ne de varlıkların tözünün ne olduğu kavranılamaz. Bu görüş, bu güçlükler dışında oluş ve yokoluşla ilgili sayısız akla aykırı başka sonuçlar da ortaya çıkarır: Gerçekten genellikle daha önceden var olmayan töz şimdi var olduğuna ve belli bir zamanda var olan töz daha sonra var olmadığına göre bu değişmenin bir oluş ve yokoluş süreciyle birlikte bulunduğu kabul edilir. Oysa bazan var olan, bazan var olmayan nokta, çizgi ve yüzeyler, mantıksal olarak, oluş ve yokoluşa elverişli değildirler. Çünkü cisimler birbirleriyle temas ettiklerinde veya bölündüklerinde, bu temas anında tek bir yüzey, bölünme anında ise iki yüzey ortaya çıkar. O halde cisimler biraraya geldiklerinde artık yüzeyler yoktur, onlar varlıktan kesilirler. Cisim bölündüğünde ise önceden var olmadıkları halde yüzeyler var olurlar. (Çünkü bölünemez nokta, ikiye bölünmüş olamaz.) Sonra bu gerçeklikler oluş ve yokoluşa tabi olduklarına göre, bir dayanaktan çıkmak zorundadırlar. Fakat bu varlıkların durumunun zamanın anlarının durumuna benzer olduğu söylenebilir: An da her zaman kendinden başkası gibi göründüğü halde ne oluş, ne de yokoluşa tabidir. Çünkü o, bir töz değildir. Yüzeylerin du-

rumu neyse, nokta ve doğruların durumu da şüphesiz odur. Çünkü hepsiyle ilgili olarak aynı nedenler geçerlidir. Çünkü bütün bu şeyler aynı biçimde ya sınırlardır, ya da bölmeler.

6. *Bölüm* [*On Üçüncü ve On İkinci Sorunlar*]

Genel bir tarzda, duyusal varlıklar ve aracı Şeyler dışında neden dolayı başka varlıkları, örneğin bizim var olduklarını kabul ettiğimiz İdeaları aramamız gerektiği sorunu da ortaya atılabilir: Eğer bunun nedeni matematiksel şeylerin bu dünyadaki varlıklardan bir başka bakımdan farklı oldukları halde aynı türden birden fazlasının var olması açısından onlardan farklı olmamaları, bundan dolayı onların (yani matematik şeylerin) ilkelerinin de sayı bakımından sınırlı olamamaları ise (burada durum, her türlü insani dilin ilkelerinin durumuna benzer. Bu ilkeler de sayı bakımından sınırlı değillerdir. Onlar sadece tür bakımından sınırlıdırlar. Ancak bu da burada herhangi bir özel hece veya belli sesin kendilerini ilkeler olarak almadığımız takdirde söz konusudur. Çünkü onları böyle aldığımız takdirde dilin ilkeleri sayı bakımından da sınırlı olmuş olurlar. İşte aracı Şeylerle ilgili olarak da bu aynı durum söz konusudur. Çünkü onlarda da aynı bir türe ait olan şeyler, sayı bakımından sonsuz sayıdadırlar) ve eğer bundan dolayı, duyusal şeylerle matematiksel şeylerin dışında bazı filozofların İdealar adını verdikleri gerçekliklere benzer başka bazı gerçeklikler olmazsa, o zaman sayı bakımından bir olan bir töz var olmayacak, sadece tür bakımından bir olan bir töz var olacak ve varlıkların ilkeleri sayı bakımından değil, ancak tür bakımından belirlenmiş olacaktır. Eğer bu sonuç zorunlu ise, İdeaların varlığını kabul etmek de zorunlu olacaktır Gerçekten de bu öğretinin taraftarlarının açık bir biçimde ifade etmeseler de söylemek istedikleri budur. Onlar İdeaların varlığını kabul etmek zorundadırlar; çünkü İdealardan herbiri bir tözdür ve onların hiçbiri ilineksel olarak var değildir. Ancak İdeaların varlığını ve tür bakımından değil de sayı bakımından bir olduklarını kabul ettiğimiz takdirde de bundan zorunlu olarak hangi güçlüklerin ortaya çıkacağını yukarda söyledik.

(13) Bir önceki soruna sıkı bir biçimde bağlı olan diğer bir sorun şudur: Öğeler bilkuvve olarak mı vardırlar, yoksa bir başka tarzda mı? Eğer onlar başka bir tarz-

da var iseler, ilkelerden önce gelen bir varlığın olması gerekir. Çünkü kuvve, bilfiil nedenden önce gelir ve bilkuvve olan herşey, zorunlu olarak bilfiil olmaz. Ancak
1003 a öte yandan eğer öğeler sadece bilkuvve olarak varsalar, var olan hiçbir şeyin var olmaması mümkündür. Çünkü henüz var olmayan bir şey de var olma imkânına sahip-
5 tir. Çünkü varlığa gelen, var olmayandır ve var olma imkanına sahip olmayan bir şey, varlığa gelmez.

(12) İlkelerle ilgili olarak ortaya atılmaları kaçınılmaz olan sorunlar bunlardır. Ayrıca kendimize onların tümeller mi oldukları, yoksa bireysel diye adlandırdığımız varlıklar kategorisine mi girdiklerini de sorabiliriz. Eğer onlar tümeller iseler, tözler olamazlar. Çünkü ortak olan şey, asla bireysel bir töze işaret etmez, herhangi bir niteliğe işaret eder. Oysa töz, bireysel bir varlıktır. Ortak bir niteliğin bireysel bir varlık olduğu ve ba-
10 ğımsız bir varlığa sahip olduğu ileri sürüldüğü takdirde Sokrates'te, «kendisi», «insan» ve «hayvan» olmak üzere birçok canlı varlık olacaktır. Çünkü bu varlıkların herbiri bireysel ve bir olan bir şeye işaret eder. İlkelerin tümeller oldukları varsayımından ortaya çıkacak saçmalıklar bunlardır. Öte yandan eğer ilkeler tümeller değilseler, bireysel varlıklara benzer şeyseler, bu kez de bilimin konusu olamıyacaklardır. Çünkü her bilim konu
15 olarak tümeli ele alır. O halde eğer ilkelerin bir biliminin mümkün olması isteniyorsa, ilkelerden önce gelen başka ilkelerin, yani bu ilkelere tümel olarak yüklenen başka şeylerin var olmaları gerekir.

METAFİZİK *

I. KİTAP (A)

YANLIŞ-DOĞRU CETVELİ

SAYFA NUMARASI	SATIR	YANLIŞ	DOĞRU
150	alttan 18.	(arzî)	(arızî)
150	alttan 18.	alarae	olarak
155	alttan 21.	incelenmesine	incelemesine
162	alttan 19.	raslantı	raslantısal
162	üstten 7.	ön	on
164	alttan 16.	gerektiğinden de	gerektiğinden
165	alttan 18.	sözlük	sözcük
172	üstten 4.	kanıtladığını	kanıtlandığını
174	üstten 1-4.	(çünkü... gerekecektir)	cümlesi çıkarılacak.
175	üstten 2.	kendileri	kendilerinden
178	alttan 2.	olabilirler o	olabilirler.
179	alttan 18.	bir 30 tüm	bir tüm
179	alttan 4.	seisn	sesin
180	alttan 3.	Commentary'sinde de	Commentary'sinden

* *2. Kitapta yayımladığımız yazıda bazı dizgi yanlışlıkları olmuştur. Düzeltir, özür dileriz.*

FELSEFE MESELELERİ

ALİ GÜNVAR

«Philosophy is to be studied, not for the sake of any definite answers to its questions, since no definite answer can, as a rule, be known to be true, but rather for the sake of the questions themselves.»

Bertrand RUSSELL

Felsefe tutkununun, zaman zaman geriye bakarak, bir takım ustaları gözden geçirmesi ve buna bağlı olarak, kendi içinde bulunduğu ortamdaki felsefi girişimlere bir kaç bakımdan da olsa katkıda bulunmaya çalışması istenir bir şeydir. Ben de öyle yaptım. Ve ilk yazılışından bu yana yetmiş yıl geçmiş olan, ama geçen yılların tazeliğini artırdığını düşündüğüm bir felsefecinin kitabını yeniden ele aldım. Ancak bir farkla: Ele alışımda, kısa da olsa, aynı eserin üç Türkçe çevirisini de kapsam içine aldım.

Russell'ın *The Problems of Philosophy* adlı eseri sözünü ettiğim. Çevirileri ise, *Felsefe Meseleleri* Adnan Adıvar (1935), *Felsefe Meseleleri* Hayrullah Örs (1970), *Felsefe Sorunları* Vehbi Hacıkadiroğlu (1980). Bu eseri okuyan kişinin katılmadığı pek çok yön olabilir. Bazı kuramlar açısından oldukça modası geçmiş bulabilir bunu okur. Ama reddedilemeyecek olan şudur: Eğer mantığa dayalı bir felsefe yapılmak isteniyorsa, Russell'ın eseri bunun en somut ve saydam örneklerinden biridir.

Kitabı okuduğumuz zaman, ilk yirmi sayfadan sonra yetkin bir tasarımla karşı karşıya olduğumuzu, ve bütün iddiasız görünümüne rağmen, tutarlılık açısından ele alındığında, felsefe tarihinin en iddialı kitaplarından birini okuduğumuzu hemen kavrarız. Yazar bizi sonuçsal düşüncelere doğru son derece aydınlık ve dengeli bir biçimde sürükler. İlginçtir ki, böyle bir kitap ve bu denli yöntemli bir düşünce tarzının yazıya dökülmesinin ardında yatan ve görünmeyen itkilerden biri de Russell'ın Meinong ile olan

polemiğidir. Pek tabii bu bizim sık sık tanık olduğumuz tarzda ve ülkemizde yaygın olan biçimde bir polemik değil, üreten, ilerleten ve düzey kazandıran bir polemiktir.

Russell'ın bu amaçla bir takım temel kavramları yeniden sorgulayarak işe koyulduğunu görüyoruz. Birinci bölüm olan '*Appearance and Reality*'de (Adıvar'ın çevirisiyle '*Görünüş* [*Zevahir*] *ve Şeeniyet*', Örs'ün çevirisiyle '*Görünüş ve Gerçeklik*', ya da Hacıkadiroğlu'nun çevirisiyle '*Görünüş ve Gerçek*', Russell şeylerin varlığını nasıl duyumladığımızı sorguluyor. Ve bunun «*sense-data*» (Adıvar'ın çevirisiyle «*his mutaları*», ya da güncel deyişle «*duyu veri*leri») sayesinde olduğunu belirliyor. İnsanın bu «his mutaları»nı algılama deneyimine de «*sensation*» diyor Russell (Adıvar'da «*ihsas*», Örs ve Hacıkadiroğlu'da «*duyum*»). İnsan olarak, bize gelen sinyaller «duyu verileridir». Ancak bu duyu verilerini insanın duyum deneyimi ('Sensations') ile karıştırmamak gereklidir. Çünkü duyu verileri insan ile eşya arasında bir ilişkinin öğeleridirler, oysa duyum bütünüyle insanda oluşan bir deneyimdir. Duyu verilerinin algılayan ile algılananın birbirlerine göre konumlarının değiştiğini çeşitli örneklemelerle savunur Russell. Ve bundan yola çıkarak algılayan ile algılanan arasındaki bir ilişkiler bütününün algılanan ile özdeşleştirilemeyeceğini belirtir. Böylece iki temel soruya ulaşılmıştır: Eğer gerçeklik duyu verilerinin toplamına eşit sayılamazsa, (1) Gerçeklik diye bir şey var mıdır? (2) Varsa bunun nasıl bir şey olduğunu hangi yollarla algılayabiliriz?

Bu temel sorulardan yola çıkarak Russell 'Maddenin Varlığı' (The Existance of Matter) bölümünde Descartes'ın yöntemini ele alır. Descartes'ın «şüphe» yönteminin bilimsel açıdan büyük yararlar sağladığını söyledikten sonra, bu zihinsel tasarımı «Cogito ergo sum»a kadar sürükler. Ancak bu noktada Russell'ın Descartes'tan ayrıldığını görürüz. «Cogito ergo sum» önermesinin, amaçlanandan biraz daha fazla bir şey ifade ettiğini ve bir özdeşlik sorunsalını da birliğinde taşıdığını belirler. Buradan biz arkamızı dönmüşken yer değiştiren kedi örneğine geçerek, nesnelerin duragan olmadığını, onların değişik konumları arasındaki bütün geçişimleri incelemediğimiz halde farklı durumları arasında zihinsel bağlantılar kurduğumuzu ve bunu «hareket» soyutlamasından kalkarak yaptığımızı savunur. Ancak bütün bunların bilinci öne alan düşünce dizgesinin kesinlikle yanlış olduğunu kanıtlayacak kadar güçlü olmadıklarını da söyler. Yalnız bir sorun vardır: objelerin bilinçten bağımsız ve ondan önce geldiğini öne süren düşüncenin de, aynı biçimde, yanlış olduğunun kesinlikle kanıtlanabilmesi mümkün değildir. Ama daha önce vurgulanan özdeşlik ve hareket ilişkilerinin yarattığı sorunların çözümü, bilinci öne alan düşünce dizgesinde objeyi öne alan düşünce dizgesine göre çok daha büyük güçlükler yaratmaktadır. Üstelik ikinci inanış, Russell'a göre, insanda «iç güdüsel» olarak vardır.

Böylece «*The Nature of Matter*» (A.A. '*Maddenin Mahiyeti*', H.Ö. '*Maddenin Kendiliği*', V.H. '*Özdeğin Doğası*', bölümüne ulaşırız. Burada Russell, bilimsel düşünceyi ve kuramlaştırma yöntemlerini ele alır ve kabaca sorgular. Bunu izleyen «İdealizm» bölümünde ise filozof iki değişik idealist bakış açısını ele alarak çürütmeyi dener.

Bu bakış açılarından birincisi Berkeley'in Monist idealist görüşüdür. Russell bu görüşü çürütürken, Piskopos Berkeley'in «idea» tanımındaki bir çelişkiyi vurgular. Berkeley «idea» derken, hem akın idrak ettiğini hem de idrakin kendisini aynı kavramda birleştirmektedir. Burada zihnin objesi ile zihnin özne olarak edindiği bir tavır birbirine karışmakta, ve sonuçta, naif idealizmin, yani Russell'ın çürüttüğü ikinci görüşün beylik kaziyelerinden olan bir totolojiye sürüklemektedir Berkeley'i: «Bilmediğimiz bir şeyin var olduğunu da bilemeyiz.» Bu yargının bir «yutturmaca» olduğunu öne sürer Russell. Ve «bilgi» kelimesinin iki değişik anlamı üzerine kurulmuş bir kelime oyunu olduğunu kanıtlar. Böylece iki değişik bilgiyi birbirinden ayırmış olur; *tanıma yoluyla bilgi ('knowledge by acquaintance')*, ve *betimleme yoluyla bilgi ('knowledge by description')*. Betimleme yoluyla bilginin temel ilkesini koyar ortaya: «Anlayabileceğimiz her önerme, bütünüyle, tanışık olduğumuz bileşenlerden oluşmalıdır.» Bu ilkenin ardısıra, «betimleme yoluyla bilgi'nin başlıca öneminin kişilerin özel deneyim alanlarının sınırlarını aşmalarını sağlamasında» olduğunu belirtir. Bunu izleyen, bölümler, bilginin nasıl edinildiğine ilişkin daha ayrıntılı bölümlerdir. Ancak, en karmaşık ayrıntılara da girse, Russell'ın berraklığını yitirmeden adım adım ilerlediğini ve hiç bir zaman tutarlılığı elden bırakmadığını gözleriz.

Russell'in bu kitabı üzerine kabaca ve genelde söylenebilecek olanlar bunlar. Şimdi de Türkçe felsefe yaşamı içinde Russell'a göz atmam gerekiyor. İlginç bir raslantı, bütün çevirilerin Türkiye'nin sosyal, politik ve ekonomik açılardan büyük çalkantılar içine düştüğü tarihlerde yapılarak yayımlanmış olması. Türkiye felsefe okuru ve çevirmenlerinin Russell'a ilgisi de oldukça dikkat çekici. Pek çok kişi bilir Russell'ı, pek çok kişi okumuştur onu. Ama filozofun Türkiye'deki tanıtımı daha çok «Niçin Hıristiyan Değilim?», «Bilimden Beklediklerimiz», «Mistisizm ve Mantık» gibi, aslında ona bir «hümanist» görüntüsü veren kitapları ile olmuştur. Oysa «*Principia Mathematica*», «Introduction to the Psilosophy of Mathematics» «*Analysis of Mind*», vb... çok önemli kitapları Türkçeye çevirilerek okura tanıtılmamıştır. Bu da doğal olarak Türk felsefe okuru arasında ciddi sayılabilecek bir anlamda tartışılarak yerine oturabilmesini engellemiştir. Bu belki de aydınımızın «daha sofistike ve karmaşık» olma özlemlerinden ileri gelmektedir. Bilemiyorum. Ancak böylesi bir ilginin, bunu fazlasıyla hak etmiş olan bir filozofa gösterilmesinin yerinde olacağı kuşkusuzdur.

Şimdi Russell çevirilerini örneklerle ele alalım:

I Russell : «.....the habit of seeing things as they appear.....»
Adıvar : «.....eşyayı göründükleri gibi görmek itiyadı...»
Örs : «.....nesneleri göründükleri gibi görmeye alışmak.....»
Hacıkadiroğlu : «.....nesneleri oldukları gibi görme alışkanlığı...»

II Russell : «.....the minds and their ideas.....»
Adıvar : «.....ruhlar ve bu ruhların tasavvurları.....»
Örs : «.....ruhlarla onların tasarımları.....»
Hacıkadiroğlu : «.....zihinler ve bunların düşünceleri.....»

III Russell : «.....shape.....»
Adıvar : «.....şekil.....»
Örs : «.....biçim.....»
Hacıkadiroğlu : «.....kılık.....»

IV Russell : «.....that subjective things are the most certain.....»
Adıvar : «.....enfüsî şeylerin en yakînî şeyler olduğunu.....»
Örs : «.....en büyük besbelliğin öznel olanda bulunabileceği.....»
Hacıkadiroğlu : «.....inanılır şeylerin öznel şeyler olduğu.....»

Bu nisbeten daha kolay olan konulardan biraz daha karmaşığına geçelim şimdi ve son örneklememizi verelim.

V Russel : «.....But Kant undoubtedly deserves credit for two things: first for having perceived that we have a priori knowledge which is not purely'analytic'. i.e. such that the opposite would be contradictory; and secondly, for having made evident the philosophical importance of the theory of knowledge.....»
Adıvar : «.....Fakat Kant hiç şüphesiz iki noktada itimada lâyıktır: 1 — sırf tahlilî (analytiqe, analytic) olmayan yani aksi kendisinin nakizi olacak olan kablî bilgilere malik olduğumuzu idrak etmesi; 2 — bilgi nazariyesinin ehemmiyetini aşikâr kılmasıdır.....»
Örs : «.....Ama Kant iki şey için şüphesiz takdire değer: Birincisi, bizim sadece analitik

(çözümsel) olmayan (yani sadece inkârları mantıkî çelişmelere sebep olacak gerçeklik-lerden meydana gelmiş olmayan) apriori bilgilere sahip oluşumuzu görmüş olması, ikincisi de, bilgi teorilerinin felsefe için öne-mini belirtir.....»

Hacıkadiroğlu : «.....Fakat Kant şüphesiz, iki şeyin onuru-nu taşır: birincisi, salt çözümsel (yani kar-şıtı iç-çelişkili) olmayan öncel bilgilerimiz olduğunu kavraması; ikincisi de bilgi kura-mının felsefe bakımından önemini belirtme-si.....»

Bu beş örneklemeden sonra, sanırım dikkatli okur ne diyece-ğimi önceden kestirebilecektir. Örnek I'de, temel fesefe kavramla-rı olarak 'eşya' ile 'nesne', 'görünmek' ile 'olmak'; Örnek II'de 'şe-kil' ile 'kılık'; Örnek III'de 'ruh' ile 'zihin', 'tasavvur', 'tasarım', ve 'düşünce'; Örnek IV'te, 'yakînî', 'besbelli', ve 'inanılır'; Örnek V'te 'aksi kendisinin nakizi', 'inkârları mantıkî olarak çelişmelere se-bep olabilecek', 'karşıtı iç çelişkili' deyişleri birbirlerinden oldukça uzak. İngilizce bilmeyen bir okurun bu üç çeviriyi ard arda okudu-ğunu varsayarsak, aynı kitabın farklı çevirilerini okuduğunu değil, ayrı kitapları okuduğunu düşünmesi daha doğal geliyor.

Otuzsekiz yıl sonra Adnan Adıvar'ın çevirisi, dilinin levanten havasına ve arılaşmamışlığına karşın, özgün eseri ihmal edilebi-lecek bir takım yanlışlıklarla en doğru olarak verebilmiş çeviri ola-rak çıkıyor karşımıza. Diğer iki çeviri (Hacıkadiroğlu'nun özenli çevirisi bile) çevirmenlerden kaynaklanmayan nedenlerle, bir çok kavram sapması ile başbaşa bırakıyor okuyucuyu. Toplumsal de-netimden kurtulmuş hızlı arılaşma sonucunda oluşan akıl almaz kavram karmaşası, yüzlerce edebiyat ve felsefe yayınına karşın, 'sıfır noktasına' getirmiştir iletişimi.

Oysa Batı felsefesinin tarihini, aşırı şemalaştırmaya düşme tehlikesi olsa da, bazı kavramların tarihine indirgeyebilmek olası-dır. Bu kavramlar, üzerinde gerek dilsel, gerekse düşünsel olarak anlaşmaya varılmış, tanımları belirlenmiş düşünce taşıyıcılarıdır-lar. Düşünüyorum da, eğer Russell'ı çevirirken bu kadar takılıyor-sak, Hegel'i, Husserl'i, ya da Heidegger'i nasıl çevirebiliriz? Daha Kant'ı, Spinoza'yı, Leibniz'i bütünüyle Türkçeleştiremedik. Çünkü felsefe için yaşamsal değer ve önem taşıyan, üzerinde anlaşmaya varılmış ve toplumsal onay görmüş anlam taşıyıcılarımız yok eli-mizde. Kavram kullanmadan düşünce örmeye çabalıyoruz adeta. Kanımca, şu sırada yapılması en gerekli iş, tüm felsefe kavramla-rını yeniden ele almak ve bunları birer birer, 'ağyarını mani, efra-dını câmi' bir biçimde tanımlayarak yerlerine oturtmak olmalıdır.

«TERCÜME DERGİSİ» AÇIKLAMALI FELSEFE YAZILARI KAYNAKÇASI

NALAN KESEROĞLU

Bu kaynakçada, 1940-1966 yılları arasında 86 sayı (18 cilt) çıkan Tercüme dergisinin felsefeye ilişkin yazıları içerikleriyle sunulmaktadır.

1952 yılına dek bir ulusal Makaleler Bibliyografya*mızın olmayışı, 1952'den sonra çıkan ulusal* Makaleler Bibliyografyası*nda ise, yapılan taramalarla, bölümlemelerin eksik oluşu; bu kaynakçanın belirli bir boşluğu dolduracağına güvence sağlamaktadır. Ayrıca kırk yıl öncesinden başlayarak bu konuda yapılan çalışmaları görmek, bugün nerede bulunduğumuzu aşağı-yukarı anlamak açısından önem kazanmaktadır.*

Bu kaynakçada yeralan yazıların kimileri kitap olarak çıkmıştır. Bu kitapların açıklamaları İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Bitirme Tezi olan Hasan S. Keseroğlu'nun 1928-1978 Açıklamalı Felsefe Bibliyografyası'*ndan yararlanılarak, bibliyografik tanımlariyla verilmiştir.*

1 — ALAIN,/Emile Chartier: Yunan tapınağı, Çev.: Tavat Y. 1945 (6): 31-32, s. 123-124.
Yazar, piramitlerle Yunan tapınağını karşılaştırırken, bunların neyi simgelediğini anlatıyor.

2 — ARİSTO/TELES: Dostluk hakkında, Çev.: Olivier Davies-Münire B. Çelebi. 1945 (5): 29-30, s. 487-489.
Parçada, dostluğun özü, kaç tür olduğu, sağlayıcısının ve niteliklerinin neler olduğu, geçici ve kalıcı dostlukların neye bağlı olduğu anlatılmaktadır.

3 — ARİSTO - TELES: Poetik, Çev.: Suat Sinanoğlu. 1948 (8): 45, s. 173-177. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Aristoteles: Poetika, 3. bs, çev.: İsmail Tunalı. İstanbul 1976 Remzi Kitabevi. 94 s. Yapıt, genel ve özel bölüm olarak iki anabaşlık altında ele alınmaktadır. Genel bölümde: şiir

sanatının özü, türleri arasında araç, konu, öykünme biçimi bakımından birbirinden olan ayrılıkları; özel bölümde: trajedyanın tanımı, öğeleri, epos ve şiir sanatının sorunları ile çözümleri anlatılmaktadır.

4 — ARİSTO/TELES: Politika, Çev.: Niyazi Berkes. 1946 (7): 39-40, s. 222-230. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Aristoteles: Politika, 4 bs, Çev.: Niyazi Berkes. MEB Yayınları. I., II. c.: İstanbul 1944. XVII+164 s.; III., IV, c,: Ankara 1946. 244+VIII s.
Aristoteles: Politika, Çev.: Mete Tuncay, İstanbul 1975 Remzi Kitabevi. 248 s.
Yazar çağının anayasalarını toplayıp, ne gibi etkilerin devletleri ve anayasaları işler durumda tuttuğunu, bazı devletlerin iyi yönetimine karşılık bazılarının neden kötü yönetildikleri üzerine düşüncelerini sekiz kitap başlığı altında sunmaktadır.

5 — AURY Dominique: Jean Paul Sartre ve existentialisme, Çev.: E/rol Güney-O. Peltek. 1946 (7): 37, s. 48-50.
Yazarın Sartre'la yaptığı konuşma kısaltılarak çevrilmiştir. Konuşmada, varoluşçu felsefenin roman kişilerine (burada Sartre'ın kişileri söz konusu) etkisi ve bunun sonuçları ele alınmaktadır.

6 — BACON, Francis: Denemeler (Essays), Çev.: Saffet Korkut. 1942 (3): 15, s. 174-185. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Bacon, Francis: Bütün denemeler, Çev.: Akşit Göktürk. İstanbul 1974 Cem Yayınevi. 314 s. Yapıtın başında yazar üstüne uzun bir araştırma yeralmaktadır. Elli sekiz deneme ile yarım kalmış bir denemeyi içeren yapıtın bazı başlıkları şunlardır: gerçek üstüne, ölüm üstüne, ayaklanmalarla toplumsal kargaşalıklar üstüne, tanrı tanımazlık üstüne, boş inançlar üstüne, ülke yönetimi üstüne, kuşku üstüne.

7 — BACON, Francis: Yeni atlantis'den parçalar, Çev.: Hamit Dereli. 1953 (10): 55, s. 20-25. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Bacon, Francis: Yeni atlantis, Çev.: Hamit Dereli. İstanbul 1957 MEB Yayınları. XIV+61 s. Yazarın yaşamı ve felsefesinin anlatılması ardından, ideal bir devlet tasarımının imgesel yansıması yeralmaktadır.

8 — BEAUVOİR, Simone de: «Existentialiste»lerde felsefe ve roman, Çev.: Erol Güney. 1946 (7): 37, s. 50-51.
Yazar, felsefeyle roman, insanla dünya arasındaki ilişki ve felsefesel romanın işlevi konularına değiniyor.

9 — BECKER, C.H.: Doğu ve Batı'da eski çağdan kalan miras, Çev.: Suat Y. Baydur. 1945 (6): 31-32, s. 138-142.
Bir konferans metni olan bu parçada şu sorular incelenmektedir: Doğu ve Batı eski çağdan kalan mirası nasıl alıp

benimsiyorlar? Aynı biçimde mi, başka biçimlerde mi? Doğu ve Batı kültür düynalarının ve onlara yol gösteren bireylerin oluş ve yaratılışlarını belirtmek için bundan ne gibi görüş noktaları elde ediliyor? Eski çağ mirasıyla anlatmak istediğimiz nedir?

10 — BERGSON, Henri: Descartes üzerine, Çev.: Mehmet Naci Ecer. 1946 (7) : 38, s. 146-148.
Descartes'ın «yöntem üzerine konuşma» adlı yapıtının basılışının 300'üncü yıldönümünde; kongre başkanı olan Bergson mektubunda, her düşüncenin doğrudan ya da dolaylı olarak Descartes'a bağlı olduğunu söylerken, Descartes'ın genel felsefesel tavrını ele almaktadır.

11 — BERGSON, Henri: Felsefî hads (L'intuition philosophique), Çev.: Servet Berkin. 1941 (1) : 6, s. 530-541.
1911'de Bolegne'de toplanan Felsefe Kongresi'nde Bergson'un «Felsefesel sezgi/felsefî hads» üzerine yaptığı konuşmasının ikincisi özgün konuşma metniyle sunulmaktadır. Burada felsefenin bilimlerle olan ilgisi ele alınmaktadır.

12 — BERGSON, Henri: Tabiî cemiyetten medenî cemiyete, demokrasiye, Çev.: Mehmet Karasan. 1946 (7) : 39-40, s. 316-321. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Bergson, Henri: Ahlâk ile dinin iki kaynağı, 3. bs, Çev.: Mehmet Karasan. İstanbul 1967 MEB Yayınları. XII+ 400 s. Dört bölüm başlığı altında, «ahlâkın mükellefiyeti», «statik din», «dinamik din», «mekanik ve mistik» sunulmaktadır. Ayrıca, Doğu ve Yunan mistikliği, mistikliğin felsefesel değeri, Tanrı varlığı, mistiklik ve yenilik anlatılmaktadır.

13 — BERNALN; İnsanlık çıkmazda değildir, Çev.: Erol Güney. 1946 (7) : 38, s. 156-157.
Koestler'in «insanlığın çıkmazı» adlı yazısına yanıt olarak hazırlanmıştır. Yazar, iyimser bir bakış açısından bilimin dünyayı daha iyiye götüreceğini Koestler'e karşı dile getirmektedir.

14 — BERNARD, Claude: Müspet felsefe üzerine mülahazalar, Çev.: Mehmet Karasan. 1941 (1) : 6, s. 542-550.
Tüm yazısı boyunca Auguste Comte ile («pozitif felsefe dersleri» adlı yapıtındaki görüşlerinden ötürü) hesaplaşarak, ona karşı çıkan yazar, din, felsefe ve bilime değin görüşlerini sıcak bir dille anlatmaktadır.

15 — BOETIE, Etienne de la: Müstebitlerin Kudreti ve Za'fı, Çev.: Lütfi Ay. 1946 (7) : 39-40, s. 235-236.
Yazar, insanların yapıp etmelerinde genellikle bir buyruk altında zavallılaştıklarını açıklamaktadır.

16 — BOTTAI, Giuseppe: Bugünün hümanizması, Çev.: Erol Gü-

ney. 1943 (4): 20-21, s. 184-186.
Hümanizmanın eğitimdeki işlevinin ne olduğu ve bunun nasıl gerçekleştirileceği anlatılıyor.

17 — La BRUYÈRE: La Bruyère'in parçalarından bazı parçalar, Çev.: Suut Kemal Yetkin. 1940 (1): 4, s. 312-319.
Özgün yapıtında 1120 karakter çizen düşünürün bu parçada, 24 karakteri bulunmaktadır.

18 — BUFFON: Üslup hakkında nutuk, Çev.: Sabahattin Eyuboğlu. 1941 (2): 7, s. 32-37.
Bu söylevde yazar, «biçem-üslup-nedir, temeli nedir, nasıl olmalıdır?» sorularının yanıtını vermektedir.

19 — BURCKHARDT, Jacob: Cihan tarihinde saadet ve felaket (Glück und unglück in der weltgeschichte), Çev.: Nusret Hızır. 1941 (2): 8, s. 150-161.
Düşünür, bu yazısında dünya tarihindeki mutluluk ve karakıyımın göreli olduğunu örneklerle açıklamaktadır.

20 — BURCKHARDT, Jacob: «Renaissance» ve insan, Çev.: Bekir Sıtkı Baykal. 1958 (12): 62, s. 32-50. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Burckhardt, Jacob Christoph: İtalya'da rönesans kültürü. 2 c. Çev.: Bekir Sıtkı Baykal.

21 — BURCKHARDT, Jacob: Yunanlıların önünde, Çev.: Melahat Özgü. 1945 (6): 31-32, s. 110.
Düşünür, Yunanlılara bakarken nasıl bir tavır takınılması gerektiğini anlatıyor.

22 — CAMUS Albert: İsveç söylevi (14 Aralık 1957 günlü konferans), Çev.: Tahsin Saraç. 1965 (17): 84, s. 16-53. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Camus, Albert: Sanatçı ve çağı, Çev.: Yıldırım Keskin. Ankara 1965 Bilgi Yayınevi. 57 s. Jean Paul Sartre'ın Camus'nün ölümü üzerine yazdığı bir yazısının ardından; Camus'nün 1957 Nobel Edebiyat armağanını aldıktan sonra, «sanat ve yazar», «sanatçı ve çağı» adlı konuşmaları yeralmaktadır.

23 — CARLYLE, Thomas: Kahramanlara dair, Çev.: Vahdet Gültekin. 1942 (3): 14, s. 106-115.
Düşünürün, evrene duyduğu hayranlığının yönlendirdiği yazısı coşkulu bir dille sonunda «dünyanın tarihi, büyük adamların yaşamıdır» savına varıyor.

24 — CHAUMEIX, Andrè: Bergson'un büyüklüğü, Çev.: Erol Güney. 1941 (2): 7, s. 97-98.
Bu yazıda Bergson'un felsefe tarihi içindeki yeriyle, düşünürler arasındaki yeri anlatılmaktadır.

25 — CICERO/Marcus Tullius: Birinci Catilina nutku (1), Çev.: Türkan Tunga. 1955 (11): 60, s. 3-16.

M. Tullius Cicero'nun Senatoda söylediği bu söylev, Catilina'nın Roma'dan sürülmesine neden olmuştur.

26 — CICERO/Marcus Tullius: Catilina'ya karşı birinci nutuk, Çev.: Azra Erhat. 1944 (4) : 23, s. 267-279.
Bkz: 25

27 — CICERO/Marcus Tullius: Devlet, Çev.: Samim Sinanoğlu. 1946 (7) : 39-40, s. 330-335.
Parçada, üç yönetim türü ve bunların bozuk biçimleri, özgürlük ve eşitlik, krallık yönetimi, demokrasinin eleştirisi ve en iyi yönetim biçimi konuları yer almaktadır.

28 — CICERO/Marcus Tullius: Dostluk, Çev.: Türkan Uzel. 1945 (6) : 33, s. 175-179. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Cicero, M. Tullius: Dostluk, 2. bs, Çev.: Türkan Tunga. Ankara 1963 MEB Yayınları. VII + 50 s.

29 — CICERO/Marcus Tullius: Düşünceler, Çev.: Hamit Dereli. 1958 (12) : 61, s. 2-9.
Düşünür çeşitli konulardaki düşüncelerini, kimi yerlerde de özdeyişler biçiminde anlatmaktadır.

30 — CICERO/Marcus Tullius: Scipio'nun rüyası, Çev.: İsmet Çalik. 1940 (1) : 3, s. 211-219.
Spicio rüyasında babasını görür, aralarında ölüm-yaşam, nasıl yaşanacağı ve gökbilim konularında konuşmalar geçer.

31 — CICERO/Marcus Tullius: Şair Archıa lehinde 12-26, Çev.: Türkan Tunga. 1953 (10) : 55, s. 2-11.
İ.Ö. 62 yılında Grattius, Archias'ı, Roma vatandaşlık hakkını yasal bir şekilde elde etmemekle suçlar ve hakkın ondan geri alınmasını ister. Archia'nın savunmasını üzerine alan Cicero, savunmasında yasal esaslardan çok edebiyat ve bilimin değeri üzerinde duruyor. Edebiyatın, bilginin insanı geliştirip olgunlaştırmasındaki önemini, şairlerin insanların ününü dünyaya yaymaktaki rolünü belirtiyor.

32 — CICERO/Marcus Tullius: Trebatius'a mektup (Ad fam. VII, 10), Çev.: Meliha Koşan. 1964 (16) : 77-80, s. 40-41.
Bu mektupda Cicero, Cesar'ın gözüne haksız yere girdiğinden ötürü Trebatius'la alay etmektedir.

33 — CONDORCET/Marie-Jean-Antoine Nicolas Marquie de: İnsan zekâsı ilerlemelerinde Yunan zekâsının rolü, Çev.: Oğuz Peltek. 1945 (6) : 31-32, s. 26-34.
Düşünürün, Türkçede iki cilt olarak çıkan, «İnsan zekâsının ilerlemeleri üzerine tarihi bir tablo taslağı» adlı yapıtının dördüncü bölümüdür. Bkz: Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas Marquie de: İnsan zekâsının ilerlemeleri üzerine tarihi bir tablo taslağı. 2 c. 2. bs, Çev.: Oğuz Peltek. İstanbul 1966 MEB Yayınları 1. c.: X+157 s. 2. c. 194 s.

34 — CONDORCET/Marie--Jean-Antoine Nicolas Marquie de: İnsan zekâsının ilerlemeleri üzerine tarihi bir tablo taslağı, Çev.: Oguz Peltek. 1946 (7): 39-40, s. 291-304. Kitap olarak çıktı. Bkz: 33

35 — CONDORCET/A.N. de: İnsan zekâsının terakkileri tarihine dair bir taslak. 1. Onuncu devre. İnsan zekâsının istikbaldeki terakkileri hakkında, Çev.: Nusret Hızır. 1941 (1): 5, s. 413-417. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz: 33.

36 — COULANGES, Fustel de: Eski Atina'da kanun görüşmesi, Çev.: Mehmet Karasan. 1946 (7): 39-40, s.
Eski Atina'da yasaların görüşülmesi ve bu görüşme sırasında konuşmacılar ile dinleyicilerin tavırları anlatılmaktadır.

37 — DESCARTES/Renè: Descartes'dan Elisabeth'e (Descartes a Elisabeth), Çev.: Mehmet Karasan. 1946 (7): 38, s. 102-119. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Descartes, Renè: Felsefenin İlkeleri. 4. bs. Çev.: Mehmet Karasan. İstanbul 1967 MEB Yayınları. XVII+125 s. Başta Descartes'ın bir mektubu ile fransızcaya latinceden çevirenin Descartes'a yazdığı uzun bir mektup yer almaktadır. Sonra iki bölümlük yapıt, insan bilgisinin ilkeleri ve maddi şeylerin ilkeleri olmak üzere yüz kırk altbaşlıkta sunulmaktadır.

38 — DESCARTES, Renè: Felsefenin prensipleri, Çev.: Mehmet Karasan. 1941 (2): 8, s. 162-169. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz: 37.

39 — DESCARTES, Renè: Usul hakkında nutuk'tan, Çev.· Mehmet Karasan. 1942 (2): 12, s. 510-515. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz: Descartes, Renè: Metot Üzerine Konuşma. 4. bs. Çev.: Mehmet Karasan. İstanbul 1967 MEB Yayınları. IV + 180 s.
İlk bölümde bilimler üzerine birçok düşünceler, ikincide düşünürün aradığı yöntemin başlıca kuralları, üçüncüde bu yöntemden çıkardığı ahlak kurallarının birkaçı, dördüncü metafiziğinin temeli olan Tanrı ile insan ruhunun varlığını tanıtlayan kanıtlar, beşincide düşünürün araştırdığı fizik sorunlarının sırası, yüreğin devinimi ile hekimliğe değin başka bazı güçlükleri altıncı bölümde konuşma tarzında anlatmaktadır.

40 — DIDEROT/Denis: Bir babanın çocuklarıyla sohbeti yahut kanunları saymamanın tehlikesi hakkında, Çev.: Vedat Günyol. 1944 (5): 26, s. 120-130; 1944 (5): 27, s. 196-203. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Diderot, Denis: Filozofca Düşünceler 2. bs. Yasayı çiğnemenin tehlikeleri üstüne, Çev.: İsa Öztürk-Vedat Günyol. İstanbul 1974 Çan Yayınları. 112 s. Yapıtta din, ahlak, hak,

hukuk, ödev, görev, seme-sayma, acıma, koruma gibi konularda düşünceler sergilenmektedir.

41 — DIDEROT/Denis: Sophie Volland'a mektuplar, Çev.: Etem Derviş Deriş. 1944 (5): 27, s. 186-195.
Düşünür, mektubun ilkinde kendi ve doğduğu kentin insanlarının özelliklerinden söz ederken kısa ama özlü düşüncelerini görüyoruz; ikincisinde yaşam ile ölüm, canlı ile cansız arasındaki ayrım tartışılıyor; üçüncüsünde de kurallar çerçevesinde davranma ile kuralları göz önüne almaksızın davranma arasındaki ayrım öyküleştirilerek anlatılıyor.

42 — DIDEROT/Denis: Üç mektup, Çev.: Fehmi Baldaş. 1964 (16): 77-80, s. 250-256.
Sırasıyla 1765, 1766, 1767 tarihlerini taşıyan bu mektuplarda Diderot, 'sevgilim' diye çağırdığı kişiye çeşitli kişileri anlatmaktadır.

43 — EBERHARD, W. (Çev.): Çin filozofları. 1946 (7): 39-40, s. 195-198.
Çin filozoflarının yapıtlarından, halkın önemi ve ideal bir toplumu ele alan parçalar alıntılanmıştır.

44 — EPIKUROS: Menoikeus'a mektup, Çev.: Suat Sinanoğlu. 1958 (12): 62, s. 1-5; 1964 (16): 77-80, s. 25-30.
Düşünür, Menoikeus'a yazdığı bu mektupda felsefe, ölüm, zevk, arzular gibi konularda görüşlerini bildirmektedir.

45 — ERNST, Paul: Bilge, Çev.: Yunus Kâzım Köni. 1946 (7): 37, s. 25-28.
İyi ile kötünün göreceliği, Soḳrates Alkibiades diyaloğunda anlatılıyor.

46 — FARABİ: Mutluluğun elde edilmesi, Çev.: Hilmi Ziya Ülken. 1961 (15): 73-74, s. 26-49.
Düşünür bu yazısında ahlak sorunlarıyla uğraşmaktadır.

47 — FÈNELON: Eskilerle yenilere dair, Çev.: Adile Ayda. 1945 (6): 31-32, s. 16-18.
Düşünür bu yazısında, insanın kendi çağından önceki çağlarda ortaya konmuş yapıtlara nasıl bakması gerektiği konusunu ele alıyor.

48 — FLACCUS, Quintus/Horatius: Epistulae 1, 10, Çev.: Güngör Öner. 1965 (17): 81, s. 7-9.
Düşünür burada, doğadaki yaşamla, kent yaşamını karşılaştırmakta, birincisini ikinciye yeğlemektedir.

49 — FLACCUS, Quintus/Horatius: Mektup, 1, VII, Çev.: Güngör Öner. 1965 (17): 84, s. 6-13.
Düşünür, Maecenas'a yazdığı bu mektupta kendisinin «Roma'dan uzun süre ayrı kalmayacağı» sözünde durmamasının nedenlerini sıralamakta, bu davranışında haklı olduğunu gösteren birtakım kanıtlar öne sürmektedir. Mektup

gerçek ve kurma öykülerle süslenmiştir.

50 — FLACCUS, Quintus/Horatius: Bir baş belası, Çev.: Hamit Dereli. 1943 (3) : 18, s. 381-383.
Düşünür ve öyküsünde bir gevezeyle karşılaşmasını ve gelişen olayları anlatıyor.

51 — GAZZALÎ: Sema ve vecd, Çev.: Meliha Anbarcıoğlu. 1965 (17) : 81, s. 10-24.
Düşünürün 'Kimya-yı Saadet' adlı yapıtından alınan bu parçada din ve sanat anlayışını görüyoruz.

52 — GAZZALÎ: Uzlet üzerine, Çev.: Meliha Anbarcıoğlu. 1965 (17) : 83, s. 8-24.
'Kimya-yı Saadet' adlı yapıtından alınan bu parçada düşünür, bilgin bir köşeye mi çekilmelidir (:uzlet) yoksa insanlarla mı karışmalıdır sorunu hakkında görüşlerini bildiriyor.

53 — GENÇOSMAN, M. Nuri: Şark-İslâm kültüründe yunan tesiri. 1945 (6) : 31-32, s. 146-149.
Yazar, Eski Yunan edebiyat ve felsefe geleneklerinin Doğu ve İslam alanında yayılış ve gelişme hareketlerini gözden geçirmekte ve bu arada İslâm-Türk ülkelerinde eski Yunan metinlerinin çevrilmesiyle başlayan gelişmeleri aydınlatmaktadır.

54 — GIDE, Andrè: Descartes'ı okurken, Çev.: S.E. 1946 (7) : 38, s. 143-144.
Yazar, Descartes'ın dinsel yanını kısaca ele almaktadır.

55 — GIDE, A/ndrè: Yunan mitolojisi üzerine düşünceler, Çev.: Lütfi Ay. 1945 (6) : 31-32, s. 125-129.
'Yunan masalı tümüyle akla mantığa dayanır' diyen yazar, yazısı boyunca Yunan söylenceleri üzerine olan düşüncelerini anlatıyor.

56 — GOBLOT, E.: Yunan düşüncesi ve bilim, Çev.: Mehmet Karasan. 1945 (6) : 31-32, s. 134-137.
Bu parçada 'Yunan ökeliğinin yarattığı bilim, eski Yunandan gelen uygarlıkları belirten ana çizgidir' savı ortaya konup, inceleniyor.

57 — GOETHE: Antik yaratılış, Çev.: Kâzım Köni. 1945 (6) : 31 - 32, s. 39-40.
Yazar Antik dünyanın oluşmasının içeriğini veriyor.

58 — GOETHE: Eflatunla Aristo, Çev.: Hikmet Birand. 1945 (6) : 31-32, s. 41.
Yazar Platon ile Aristoteles'in dünyaya bakışlarını karşılaştırıyor.

59 — GOLDSMITH, Oliver: Dünya vatandaşı, Bir Çinli filozofun mektupları.
(The citizen of the world. The letters of a chinese philosopher). Çev.: İrfan Şahinbaş. 1942 (2) : 12, s. 488-501.

Bu mektuplarda Lien Chi Altangi adlı bir Çinli düşünürün, Avrupa uluslarına değin gözlemleri ve bu gözlemlere dayanarak verdiği yargılar yer alıyor.

60 — GUILLEMIN, Henri: Monteaigne'nin büyük hatası, Çev.: Erol Güney. 1944 (5) : 28, s. 315.
Yazı, yazarın Montaigne hakkındaki bir değerlendirmesini içermektedir.

61 — GÜNEY, Erol (Çev.) : Eski Yunanistan'da tragedya ve felsefe. 1941 (2) : 10, s. 364-365.
Bu yazıda Eski Yunanistan'daki tragedya ve felsefenin birbirlerinin karşısında olan görüşü savundukları anlatılmaktadır.

62 — GÜNEY, Erol (Çev.) : Fransız resim sanatında hümanizma, 1941 (2) : 10, s. 363-364.
Bu yazıda Fransız ressamının vermek istedikleri, Fransız resminin özellikleri örneklerle anlatılmaktadır.

63 — GÜNEY, Erol (Çev.) : Hümanizma ve eski Yunanistan, 1941 (1) : 6, s. 588-589.
Bu yazıda, eski Yunan uygarlığının hümanizma anlayışı üzerine kurulduğunu, daha doğrusu bu uygarlığın bir hümanizmadan başka birşey olmadığının savlandığını görüyoruz.

64 — HAZLITT, W.: Alimlerin cehline dair. On the ignorance of the learned. Çev.: Ulviye Isvan. 1942 (2) : 8, s. 104-119.
Bu yazıda yaşamdan kopuk, yalnızca kitaplarla yaşayan bilim adamları yeriliyor.

65 — HEGEL, G/eorg-W/ilhelm-F/riedrich: Tarih felsefesi üzerine dersler, Çev.: Kutret Hızar. 1946 (7) : 39-40, s. 305-307.
Buradaki iki parça, yazarın «tarih felsefesi üzesine dersler» adlı yapıtının son bölümünden alınmıştır. İlk parça Fransız devriminde gerçekleşmiş olan demokratik özgürlüğün bir tarihçesini vermekte, ikincisinde ise özgürlük kavramının asıl anlamını saptamaktadır.

66 — HERDER, J. Gottfried: Almanya'da Yunan edebiyatı hakkında, Çev.: Cemil Ziya Şanbey. 1953 (10) : 57-58, s. 58-65.
Düşünür bu yazısında «Yunanlıları ne kadar tanıyoruz?» sorusunu yanıtlamaktadır.

67 — HERDER, J. Gottfried: Eskileri niçin okuruz, Çev.: Nusret Hızır. 1945 (6) : 31-32, s. 38.
Düşünürün «çok bilmişliğin, işgüzarlığın tehlikesi üzerine» adlı yazısından alınan bu parçada başlık olan soru yanıtlanıyor.

68 — HERDER, J. Gottfried: İnsanlık tarihinin felsefesi üzerine, İdeen zur philosophie der geschichte der menschhat, Çev.: Nusret Hızır. 1942 (3) : 16, s. 250-257.
Yazısına «tarihin bütün büyük olaylarının bize gösterdiği

başlıca kanun nedir?» diye sorarak başlayan düşünür; verdiği çok yönlü ve kapsayıcı yanıtını açarak yazısını sürdürür.

69 — HERDER, J. Gottfried: Kant'a mektup, Çev.: Bekir Sıtkı Baykal. 1964 (16) : 77-80, s. 114-116.
1767 sonlarında Herder'in Kant'a yazdığı mektupta, Herder'in düşünsel yapısını görebiliriz.

70 — HERDER, J. Gottfried: Yunan sanatı, Çev.: Melâhat Özgü. 1945 (6) : 31-32, s. 35-36.
«Yunan sanatı, insanlığın okuludur» diyen düşünür, yazısı boyunca bunun nedenini anlatıyor.

71 — HERDER, J. Gottfried: Yunanlıların eğitimci tesirleri, Çev.: Nusret Hızır. 1945 (6) : 31-32, s. 37-38.
Düşünür bu yazısında Yunanlıların eğitiminci etkilerinin neler ve nasıl olduğunu anlatıyor.

72 — HOURTICQ, Louis: Sanat ve iş, Çev.. Erol Güney. 1941 (1) : 6, s. 589.
Bu yazıda sanatın günlük yaşamdaki işlevi anlatılırken, bilimle de karşılaştırmalara gidiliyor.

73 — HÖLDERLİN: Atinalılar, Çev.: Melahat Toğar. 1945 (6) : 31-32, s. 68-75.
Bu parçada, Atinalıların yetkinliği neden ileri geliyor, özü nedir konusunda bir tartışma yer almaktadır.

74 — HUBERT, R.: Ahlâkın iki zıt şekli, Çev.: Erol Güney. 1942 (3) : 14, s. 155-156.
Hubert bu yazısında ahlakı kişisel ve ortaklaşa ahlak olarak ikiye ayırırken, diğer yandan da bunların niteliklerini birbirleriyle ilişkisini belirtiyor.

75 — HUMBOLDT, Wilhelm von: Devletin faaliyet alanının sınırlarını tesbit yolunda yapılan denemelerle ilgili bazı düşünceler, Çev.: Cemil Ziya Şanbey. 1960 (14) : 69-70, s. 54-59.
Düşünür devlet kurumunu ve kuruluşunu ince ince kuşatıcı bir şekilde incelemeye çalışmaktadır.

76 — HUMBOLDT, Wilhelm von: Hellen sanatı. Die Griechische kunst. Çev.: Nusret Hızır. 1943 (3) : 18, s. 414-421.
Humboldt bu yazısında, eski Yunan sanatçısının sanatını oluştururken neleri gözönünde bulundurduğunu, onu yönlendiren sanat alayışının ne olduğunu açıklıyor.

77 — HUMBOLDT, Wilhelm von: Yunan sanatı, Çev.: Nusret Hızır. 1945 (6) : 31-32, s. 66-67.
Düşünür bu yazısında, Yunanlı sanatçının izlediği yolu, aradığı şeyi, sanat yapıtını nasıl ele aldığını anlatıyor.

78 — HUMBOLDT, Wilhelm von: Yunanlılara dair, Çev.: Nusret Hızır. 1945 (6) : 31-32, s. 65.
Yunanlıların dünyasına genel olarak bakıyor, kendi çağı

(1767-1835) için önemini vurguluyor.

79 — KANT, Immanuel: Hobbes'a karşı, Gegen Hobbes, Çev.: Nusret Hızır. 1944 (4): 23, s. 300-307.
Düşünür bu yazısında hukuk durumu olarak alınmış yurttaşlık durumunun hangi önsel (a priori) ilkeler üzerine kurulduğunu -sözkonusu ilkeleri açarak- anlatıyor.

80 — KANT, Immanuel: Kılgın aklın tenkidi, Krıtık der praktıschen vernunft. Çev.: Yunus Kazım Köni. 1943 (3): 18, s. 404-413. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Kant, Immanuel: Pratik aklın eleştirisi. Krıtık der praktıschen vernunft. Ankara 1980 Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 201+201 s.

81 — KARASAN, Mehmet: Eflâtun. 1946 (7): 39-40, s. 199-201. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Karasan, Mehmet: Eflatun'un devlet anlayışı. 2. bs, İstanbul 1964 MEB Yayınları. 150 s. Yapıtta, Platon'un 'Devlet', 'Devlet adamı', 'Yasalar' adlı yapıtları ele alınıp, Platon'un devlet anlayışı örneklerle dile getirilmeye çalışılmaktadır.

82 — KIERKEGAARD, Sören: İbrahim hikayesi, Çev.: Oğuz Peltek. 1953 (10): 55, s. 49-52.
Dinsel İbrahim öyküyü, yorumlanarak anlatılmaktadır.

83 — KOESTLER, Arthur: İnsanlığın çıkmazı, Çev.: Erol Güney. 1946 (7): 38, s. 153-156.
Yazar, bireysel yaşamda olduğu gibi, siyasetle ahlak arasında da ikilemlerin bulunduğunu örneklerle açıklamaktadır.

84 — KONFÜÇYUS: Konfüçyus'un sözleri, Çev.: Raif Ever. 1942 (3): 14, s. 87-89.
Bu çeviri, Konfüçyüs'ün «Lun Yu» adlı yirmi bölümlük kitabının ilk bölümüdür. Bu bölümde bilgi, aile, insanların birbirleriyle ilişkileri ile ilgili olarak söylenmiş sözler yeralır.

85 — KSENOPHONES: Oikononikos, Çev.: Oliver Davies - Müzehher Yeğinobalı. 1945 (5): 29-30, s. 482-486.
Parçada — zamanının (İÖ. 3., 4. yy.) — evlilik yaşamının içeriği ve bunun işleyişi anlatılmaktadır.

86 — LACHELIER, Jules: Demokrasi, Çev.: Mehmet Karasan. 1946 (7): 39-40, s. 313-315.
Düşünür, demokrasi konusunda Platon-Aristoteles ile Kant-Rousseau'nun görüşlerini karşılaştırıyor, aralarındaki ayrımı yine onlara dayanarak temellendiriyor; sonunda da kendi görüşlerini açıklıyor.

87 — LALOU, René: Yaşayan Descartes, Çev.: Erol Güney. 1946 (7): 38, s. 149-150.
Descartes'ın kısaca yaşamöyküsü ele alınmaktadır.

88 — LESSİNG: Friedrich Nicolai'ye, Çev.: Afif Obay. 1946 (16): 77-80, s. 109-113.
Kasım 1956 tarihli bu mektupta yazar, trajedi ile komedi üzerine düşüncelerini yazmaktadır.

89 — LESSİNG: Homeros hakkında, Çev.: Yaşar Önem. 1953 (10): 56, s. 32-33.
Yazarın «laokoon» adlı yapıtından alınan bu parçada şiir, resim etkileşmesi konusunda görüşler dile getirilmektedir.

90 — LESSİNG: Ölüm, Çev.: Melahat Özgü. 1945 (6): 31-32, s. 25.
Yazıda, Yunan sanatçılarının ölümü nasıl gördüğü anlatılmaktadır.

91 — LOCKE, John: Hükümetler üzerine iki tetkik, Çev.: Güzin Dikel. 1946 (7): 39-40, s. 248-249.
Adı geçen yapıtın «sivil hükümetin aslı, süresi ve sonu hakkında bir deneme» bölümünden üç kısa parça sunulmaktadır. Yazılar, yasaların önemi üzerinedir.

92 — MACHIAVELLI, Niccola: Francesco Vettoli'ye 1513'de yazılan mektup. Çev.: Samim Sinanoğlu. 1964 (16): 77-80, s. 61-65.
Bu mektupta Machıavelli kendinden sözetmektedir.

93 — MEN TZU: Kung Sun-ch'ou bahsi. 2. bölüm. Liang Hui Wang bahsi. 1. bölüm. Kao-tzu bahsi. 1. bölüm, Çev.: N. Özerdim 1966 (18): 86, s. 16-21.
Bu yazılarda çok çeşitli konulara değinilmiştir.

94 — MILL, John Stuart: Hürriyet hakkında, Çev.: Süreyya Ergin. 1946 (7): 39-40, s. 308-310. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Mill, John Stuart: Hürriyet, 2. bs. Çev.: M. Osman Doste.. İstanbul 1963 MEB Yayınları. LVIII+227 s. Bu yapıtta ele alınan özgürlük bireysel bir özgürlük değil, toplum tarafından birey üzerinde yasal bir biçimde kullanılabilen iktidarın içeriği ve sınırlarıdır.

95 — MONTAIGNE, Michel Eyquem de: Montaigne'den parçalar, 1. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. 1940 (1); 2, s. 120-141. Düşünceler. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. 1942(2): 11, s. 418-426; 1942(3): 15, s. 165-173; 1944 (4): 23, s. 322-323; 1944 (5): 25, s. 36-43; 1944 (5): 28, s. 276-282; 1945 (6): 31-32, s. 3-7; 1945 (6): 31-32, s. 497-501; 1946 (7): 37, s. 2-5; / Denemeler /. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. 1946 (7): 39-40, s. 237-238. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz:
Montaigne, Michel Eyquem de: Denemeler. 9. bs. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. İstanbul 1978 Cem Yayınevi. 332 s. Yazarın çeşitli konularda ele aldığı 132 deneme bulunmaktadır. Bunlardan bazı başlıklar şunlardır: kendimizi anlatmak, hayat ve felsefe, bilgi ve düşünce, yaşamak ve çalışmak, insan ve ötesi, kendi kendisiyle yetinme, gerçek ne-

denler, dizginsiz nedenler, körükörüne inanmak, düşünmede kendindenlik...

96 — MONTESQUIEU, Charles de Secondat: İranlı mektuplar, Lettres Persanes. Çev.: Lütfi Ay. 1942 (2): 12, s. 470-487; 1946 (7): 39-40, s. 359-367; 1953 (10): 56, s. 8-23.
Adı geçen mektupların sayısı on altıdır. Ayrıca yazarın İran mektupları üzerine bazı düşünceleri ile önsözü de bulunmaktadır. Bu mektuplarda sözedilen bazı konular şunlardır: Halkın bir başka kişi (kral) tarafından yönetilmesi; zamanın (18. yy.) Fransa kralı; Fransa'daki meslek grupları arasındaki ilişkiler; Paris'teki zanaatkârların durumu; Academie Francaise'in eleştirilmesi; intihar olayı, aile ilişkileri; bilim ve sanatın insanlığın kötülüğüne kullanılması.

97 — MONTESQUIEU, Charles de Secondat: Kanunların ruhu, Çev.: Vedat Günyol-İsa Öztürk-Mehmet Cihangir-Rasim Köktürk. 1946 (7): 39-40, s. 250-265. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Montesquieu, Charles de Secondat: Kanunların ruhu üzerine. 2 c. Çev.: Fehmi Baldaş. Ankara MEB Yayınları. 1. c.: 1963. XXXVI+603 s.; 2. c.: 1965. 545 s.
Otuz bir kitap başlığı altında sunulan iki ciltlik geniş oylumlu yapıt, yasalar üzerine olan girişi ardından, yasaların uygulandığı bütün alanları ele alıp bunlara değinen altbaşlıklarda açıklamalar yapmaktadır. 28. kitaptan başlıyarak Fransız Yurttaşlık yasalarının kaynağı, uğradığı değişikliklerle, Fransız yasaları anlatılmaktadır.

98 — MORE, Thomas: Utopia'lıların bilgileri, işleri güçleri. On sciences crafts and occupations. Çev.: Adnan Balkış. 1943 (3): 17, s. 308-317. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
More, Thomas: Utopia. 2. bs. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu - Mina Urgan-Vedat Günyol. İstanbul 1968 Çan Yayınları. 197 s. On bir bölümde ele alınan yapıt, üzerine değerlendirici uzun bir önsözün ardından; kurulmuş, işler yada felsefesel olarak kurulmuş bir devlet tasarımını ele almaktadır.

99 — NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Dört mektup, Çev.: Behçet Necatigil-A. Tietze. 1964 (16): 77-80, s. 186-191.
Burada yer alan mektuplardan ilk üçü, Nietzsche'nin kızkardeşine, dördüncüsü France Overbeck'e, sırasıyla 1883, 1885, 1886, 1886 tarihlerinde yazdığı mektuplardır. Bu mektuplarda Nietzsche şimdiki ve geçmiş yaşamından, düşüncelerinden sözetmektedir.

100 — NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Musikinin ruhundan tragedyanın doğuşu. 1. Çev.: Nusret Hızır. 1940 (1): 3, s. 244-248; Müziğin ruhundan tragedianın doğuşu. Çev.: Nusret

Hızır, 1945 (6): 31-32, s. 111-114. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Müziğin özünden tragedyanın doğuşu. Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul 1965 Ataç Kitabevi Yayınları. 112 s. «Şiirin ortamı evrenin dışında değildir» kanısında olan düşünüre göre, şiir ve sanatlar aynı kaynaktan beslenen kardeş yaratmalardır. Yapıt başlıksız yirmi beş bölümden oluşmaktadır.

101 — NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Yunanlılar her kültürün dizginlerini ellerinde tutarlar. Çev.: Nusret Hızır. 1945 (6): 31-32, s. 114. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm: Yunanlıların tragik çağında felsefe 2. bs. Çev.: Nusret Hızır. İstanbul 1963 Elif Yayınları. XX+81 s.Yapıt, Yunan felsefesi üzerine edinilmiş, alışılmış düşünce ve inançlardan ayrımlı olarak Sokrates öncesi dönemdeki filozoflarla felsefeyi anlatmaktadır.

102 — NOVALIS, Friedrich von Hardenberg: August Wilhelm Schlegel'e. Çev.: Melahat Togar. 1964 (16): 77-80, s. 142-144.
12 Ocak 1798 tarihini taşıyan bu mektubunda Novalis, Goethe'nin Hermand und Dorothea'sından sözederken şiir üzerine düşüncelerini aktarıyor.

103 — PASCAL, Blaise: Bay Périer'ye, Çev.: Rauf Nushûoğlu. 1964 (16): 77-80, s. 231-332.
15 Kasım 1647 tarihini taşıyan bu mektubunda Pascal, doğa üzerine görüşlerden ve bu görüşlere karşı çıkmasının nedenlerinden sözediyor.

104 — PELTEK, Oğuz: Bizde Descartes tercümeleri. 1946 (7): 38, s. 172-176.
Kısaca Descartes'ın felsefesi tanıtılıp, ardından bizde ilk Descartes çevirisinde neden geç kalındığı, sonradan yapılan çevirilerle üzerine yapılmış araştırmalar anlatılmaktadır.

105 — PETRARCA, Francesco: Mektup, Çev.: Süheyla Öncel. 1964 (16): 77-80, s. 54-60.
Yazarın «Dostlarına Mektuplar Dermesinin» IV.'üncü kitabında yer alan bu mektup, Paris'te teoloji hocalığı yapan Dionigi'ye yazılmıştır. Burada Petrarsa 25 Nisan 1336'da kardeşiyle birlikte yaptığı bir geziyi anlatmaktadır.

106 — PLATON/Eflatun: Alkibiades'in Sokrates'i övgüsünden Çev.: Türkân Uzel. 1945 (5): 29-30, s. 475-477. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Platon: Şölen-sevgi üzerine-. Lysis-dostluk üstüne-. 3. bs. Çev.: Azra Erhat-Sebahattin Eyuboğlu. İstanbul 1972 Remzi Kitabevi. 147 s. Şölen'de sevgi üzerine, Lysis'de dostluk üzerine konuşmaları içeren yapıtın başında asıl metnin

sayfa numaraları ve konuşulanlar ayrıntılı olarak verilmiştir.

107 — PLATON/Eflatun: Devlet ve devlet şekilleri, Çev.: Suad Y. Baydur. 1945 (5): 29-30, s. 470-480; eşitlik. Çev.: Suad Y. Baydur. 1945 (5): 29-30, s. 481. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Platon: Devlet. 4. bs., 3. bs. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul 1975 Remzi Kitabevi. 311 s. On kitap bölümünden oluşan yapıtın girişinde uzun bir önsöz vardır. Karşılıklı konuşmalarla düşünsel bir devlet ele alınıp üzerinde durulan yapıtın sonunda ise, özgün yapıtın sıra sayılarına göre neler üzerinde konuşmalar yapıldığı ayrıntılı olarak sunulmaktadır.

108 — PLATON/Eflatun: Kriton'dan bir parça, Çev.: Azra Erhat. 1940 (1): 4, s. 307-311. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Platon: Kriton-ya da ödev üzerine-. Çev.: Tanju Gökçöl. Bütün eserleri II. Hürriyet Yayınları. s. 254-274. İstanbul 1975 Hürriyet Yayınları. 458 s. Adaletsiz ve eğri davranışın her zaman yanlış bir tutum olduğu ve bundan ötürü adaletsizliği eğrilikle ortadan kaldırmağa çalışmanın yanlış bir davranış olarak kabul edilmesi gerektiği bu diyaloğun ana görüşüdür.

109 — PLATON/Eflatun: VII'inci mektup, Çev.: İrhan Şahinbaş. 1964 (16): 77-80, s. 4-26.
Düşünürümüz bu mektupta Sicilya adasında düşündüğü gibi bir devlet kurma girişimlerini anlatmaktadır.

110 — PONTY, Maurice Merleau: Existentialisme kavgası, Çev.: Erol Güney-O. Peltek 1946 (7): 37, s. 44-47.
Yazar, varoluşçuluğa karşı çıkanların tavrındaki eksikliği eleştiriyor ve bu felsefenin diğer felsefelerden ayrılan yönünü vurgularken, Sartre'ın yaptığı yenilik ve bunun eksik yanlarını gösterip, varoluşçu felsefenin marksist felsefeyle hesaplaşmasını konu ediyor.

111 — PONTY, Maurice Merleau: Hakikat uğruna, Çev.: Erol Güney. 1946 (7): 37, s. 47-48.
Kısaltılarak çevrilen bu yazı da zamanın (II. Dünya Savaşı sonrası) politik görüşü çizilirken burada sorunlara nasıl yaklaşmak gerektiği üzerinde duruluyor.

112 — La ROCHEFOUCAULD: Özdeyişler, Maximes. Çev.: Yaşar Nabi Nayır. 1942 (3): 13, s. 10-17. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
La Rocefoucauld: Özdeyişler, 3. bs. Çev.: Yaşar Nabi Nayır. İstanbul 1969 Varlık Yayınları. 160 s. Yapıt, yazarın çeşitli konularda kısa ve özlü düşüncelerini içermektedir.

113 — ROUSSEAU, Jean Jacques: Cemiyet mukavelesi yahut siyasi hukuk ilkeleri. Du contrat social ou principes du droit

politique. Çev.: Vedat Günyol. 1944 (4): 24, s. 382-395; toplum anlaşması. Çev.: Vedat Günyol. 1946 (7): 39-40, s. 281-290. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Rousseau, Jean Jacques: Toplum sözleşmesi 4. bs. Çev.: Vedat Günyol. İstanbul 1974 Çan Yayınları. 187 s. Yapıt dört bölümdür: Toplumun bir sözleşme yoluyla doğduğu, egemenlik ve genel istem, yürütme gücü olarak çeşitli yönetim biçimleri, dizgenin işleyişi ve toplumun dini anlatılmaktadır.

114 — ROUSSEAU, Jean Jacques: İlimler ve sanatlar hakkında nutuk. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. 1940 (1): 4, s. 336-353; 1943 (4): 19, s. 46-57; seçme düşünceler. Çev.: Yaşar Nabi Nayır. 1945 (6): 33, s. 228-231; seçilmiş düşünceler. Pensèes choisies. Çev.: Yaşar Nabi Nayır. 1944 (5): 26, s. 86-99; 1944 (5): 28, s. 260-269. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz.
Rousseau, Jean Jacques: Bilimler ve sanatlar üzerine söylev (Seçme düşünceler), 2. bs. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. İstanbul 1970 Cem Yayınevi. 80 s. «Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?» sorusuna yanıt olarak kotarılan bu yapıtın ardından, yazarın belli başlı yapıtlarından seçmeler yeralmaktadır.

115 — ROUSSEAU, Jean Jacques: Üç mektup, Çev.: Afif Obay. 1964 (16): 77-80, s. 257-268.
Haziran 1757, Eylül 1757, Haziran 1761 tarihlerini taşıyan bu mektupların ilki Madame d'Houdetot'ya, ikincisi Kont de Saint-Lambert'e, sonuncu ise, Madame de Luxembourg'a yazılmıştır.

116 — RUSSELL, Bertrand: İyi adamların yaptığı zarar, Çev.: Hamit Dereli. 1965 (17): 81, s. 60-67.

117 — RUSSELL, Bertrand: Terbiyenin gayesi, Çev.: Hamit Dereli. 1953 (10): 56, s. 24-31.

118 — SARTRE, Jean Paul: Existantialisme bir hümanizmadır, Çev.: 1.: Oğuz Peltek-Erol Güney. 1946 (7): 37, s. 37-44.
Sartre, Jean Paul: Varoluşçuluk. Varoluşçuluk bir insancılıktır, 3. bs. Çev.: Asım Bezirci, İstanbul Yazko Yayını 1982. 120 s. Varoluşçuluk ve Türkiye'deki etkisi çevirence bir kaynakça ile sunulmaktadır. Ardından Sartre'ın ele aldığı uzun bir inceleme ile varoluşçuluğun açıklaması yeralmaktadır.

119 — SARTRE, Jean Paul: «Les Temps Modernes» dergisinin tanıtma yazısı. Çev.: Sebahattin Eyuboğlu. 1946 (7): 37, s. 31-37.
Çıkacak derginin amacı anlatılırken çözümleyici ve bireşimci görüşler eleştirilmektedir. Yazı, kısaltılarak dilimize aktarılmıştır.

120 — SCHAUB, Edward L.: Goethe ve felsefe, Çev.: Erol Güney. 1941 (1): 6, s. 586-588.

Bu makalede, Goethe'nin felsefe karşısında tutumu anlatılırken, ileri sürülen görüşler yine Goethe'ye dayanılarak temellendirilmektedir de.

121 — SCHILLER: Gothe'ye üç mektup, Çev.: Melahat Özgü. 1964 (16): 77-80, s. 132-136.
1797-1798 yıllarında yazılmış bu mektuplarda Schıller'in çeşitli konulardaki düşünceleriye karşılaşıyoruz.

122 — SCHILLER, Friedrich von: İnsanın güzellik terbiyesi üzerine mektuplar. Über die âsthetische erziehung des menschen. Çev.: Melâhat Özgü. 1942 (3): 13, s. 24-35.
Schiller, Friedrich von: İnsanın estetik eğitimi üzerine bir dizi mektup. 2. bs. Çev.: Melâhat Özgü. İstanbul MEB Yayınları 1965. XXIV+153 s. Yirmi yedi mektubu içeren yapıt, daha çok «güzellik» kavramı ile «bütünlük» ele alınarak, bunlar arasında uyumun gerekliliği vurgulanmaktadır.

123 — SCHILLER: Solon ve Lykurgos, Çev.: Hikmet Birand. 1945 (6): 31-32, s. 64.
Yazar, Solon ile Lykurgos'u karşılaştırırken Atina ile İsparta'yı da karşılaştırmaktadır.

124 — SCHOPENHAUER, Arthur: Dehe hakkında. Vom genie, Çev.: Yunus Kazım Köni. 1944 (4): 24, s. 406-415.
Düşünür, bu yazısında ökelik'in (dehanın) ne olduğunu, özünü neyin oluşturduğunu çeşitli örnek ve karşılaştırmalarla anlatıyor.

125 — SCHOPENHAUER, Arthur: Hayat felsefe üzerine aforizmalar. Çev.: Melâhat Togar. 1953 (10): 55, s. 53-55.
Düşünürümüz bu kısa yazısında, insan ilişkilerinin bazı kesitlerini incelemekte, bazı saptamalarda bulunmaktadır.

126 — SCUDDER, V.D.: Romancı Eflâtun, Çev.: Erol Güney - Ş.S. İlter. 1945 (6): 31-32, s. 157-160.
Yazar, Platon'un diyologlarının kuruluşunu ele almakta, oradaki tipleri incelemektedir.

127 — SENECA, Licius Annaeu: 61 mektup, Çev.: Samim Sinanoğlu. 1964 (16): 77-80, s. 44-45.
Seneca'nın Lucillius'a yazdığı bu mektupta yaşama ve yapıp etmelerimizin nasıl olması gerektiği konusunda düşüncelerini bildirmektedir.

128 — SENECA, Licius Annaeu: Hayatın kısalığı hakkında, Çev.: İsmet Çalık. 1941 (1): 5, s. 409-412.
İnsan yaşamının kısa değil, uzun olduğunu savunan düşünür, yaşamımızı değerlendiremeyerek, onu kendi elimizle kısalttığımızı örneklerle gösteriyor.

129 — SENECA, Licius Annaeu: İnsanların eşitliği üzerine, Çev.: Samim Sinanoğlu. 1946 (7): 39-40, s. 231-234.
Licilius'una yazılan köleliğe karşı düşüncelerini içeren bir mektup.

130 — SENECA, Licius Annaeu: 43. mektup, Çev.: Samim Sinanoğlu. 1964 (16) : 77-80, s. 43-44.
Lusilius'a yazdığı bu mektupta Seneca, kişilik konusundaki düşüncelerini bildirmektedir.

131 — SENECA, Licius Anneau: Mektup, Çev.: Fatma Paksüt. 1964 (16) : 77-80, s. 42-43.
Kime yazıldığı belli olmayan bu mektupta Seneca, yazdığı kişiye okuma ve kitaplar konusunda benzetmelere dayanarak öğüt veriyor.

132 — SPINOZA, Baruh: Etika, Bölüm XX. Çev.: Hilmi Ziya Ülken. 1946 (7) : 39-40, s. 239-247.
Spinoza, Baruh: Etika. 2. bs. Çev.: Hilmi Ziya Ülken. İstanbul MEB Yayınları 1965. XXVI+509 s. Geometrik düzene göre kanıtlanmış ve beş bölüm altında sunulan yapıtın bölümleri şunlardır: Tanrıya dair, ruhun doğası ve köküne dair, duygulanışların köküne ve doğasına dair, insan köleliğine ya da duygulanışların kuvvetine dair, zihnin gücü ya da insanın özgürlüğüne dair.

133 — ŞEBISTERLİ, Mahmut: Gülşen-i Raz'dan iki parça, Çev.: M. Nuri Gençosman. 1944 (4) : s. 280-283.
Bu parçalarda varlık, yokluk, hakikat gibi konular islam düşüncesi çerçevesinde işleniyor.

134 — THOREZ, M.: Descartes ve devrimiz, Çev.: Erol Güney. 1946 (7) : 38, s. 150-151.
Descartes, sosyalistlerin temel kaynaklarından biri olarak tanıtılmaktadır.

135 — TRAVERSI, D.A.: Machiavelli'ye göre devlet ve hükümdar, Çev.: Erol Güney. 1942 (3) 13, s. 83-84.
Makale, yazarın Machiavelli'nin görüşlerini yazarın yorumunda yansıtmaktadır.

136 — ÜLKEN, Hilmi Ziya: Şark-İslâm medeniyetinde Yunan eserleri. 1945 (6) : 31-32, s. 161-171.
Ülken, Hilmi Ziya: Uyanış devirlerinde tercümenin rolü. İstanbul 1935 Dün ve Yarın Tercüme Külliyatı. 385 s. Çevirinin bir uyanış kaynağı olarak ele alınışı ile çevirinin önemsenerek ele alındığı dönemler (uyanış dönemleri) tarihsel bir sıralamada anlatılmaktadır.

137 — ÜNAYDIN, Ruşen Eşref: Surla çivilisation de la Grèce antique. 1951 (9) : 52, s. 330-342.
Fransızca olan metin, eski Yunan uygarlığının başlangıcından Platon'a dekki gelişmeleri ele almaktadır.

138 — VALERY, Paul: Avrupa ruhu ve Yunan düşüncesi, Çev.: Mehmet Karasan. 1945 (6) : 31-32, s. 130-133.
Yazar, Yunan düşüncesinin Avrupa ruhuna etkisinin ne olduğunu, Avrupa ruhunun içeriğini nelerin oluşturduğunu anlatıyor.

139 — VALERY, Paul: Bir Descartes tasviri, 1946 (7): 38, s. 144 - 145.
Descartes'ın büyüklüğü iki noktada gösterilen yazıda, kısaca genel düşüncesine de değinilmektedir.

140 — VAUVENARGUES: Özdeyişler. Maximes, Çev.: İlhan Ertuğ. 1942 (3): 15, s. 186-191.
Yazarın çeşitli konulardaki tümceleri, özgünleriyle birlikte sunulmaktadır.

140 — VIGNY, Alfred de: Düşünceler. Pensées, Çev.: Sabahattin Eyuboğlu. 1943 (4): 22, s. 222-231.
Bu yazıda, çeşitli konulardaki düşünceler özdeyişler biçiminde sunulmaktadır.

142 — VOLTAIRE, François-Maire-Arouet: Demokrasi. Felsefe sözlüğü. Çev.: Lütfi Ay. 1946 (7): 39-40, s. 266-280; Felsefe sözlüğü'nden. Dictionnaire Philosophique. Çev.: Lütfi Ay. 1942 (2): 11, s. 374-395; 1942 (3): 16, s. 264-272; 1943 (4): 20-21, s. 144-157.
Voltaire, François-Marie-Arouet: Felsefe sözlüğü. 2. c. 4. bs. Çev.: Lütfi Ay. İstanbul İnkilap ve Aka Kitabevleri Koll. Şti. 1. c.: 1976, XX XXV + 530 s.; 2, c,: 1977, 576 s,

143 — VOLTAIRE, François-maire-Arouet: Felsefe mektupları yahut İngiliz mektupları Lettres philosophiques au lettres Anglaises. Çev.: Lütfi Ay. 1944 (5): 25. s. 10-25.
Voltaire, François Maire Arout: Feylosofça konuşmalar ve fıkralar. 2 c. 2. bs. Çev.: Fehmi Baldaş. Ankara 1962 MEB Yayınları, 1. c.: 392 s.; 2. c.: 368 s. Yazarın felsefeye değinen çok çeşitli konulardaki yazılarını içermektedir.

144 — VOLTAIRE, François-Maire-Arouet: Menon yahut insanlığın usluluğu. Menon ou sagesse humaine. Çev.: Süheyla Başrav. 1943 (3): 18, s. 396-403.
En yetkin bir yaşama ulaşmak için kendine kurallar koyan bir insanın (Menon) başından geçenler öykü biçiminde anlatılmaktadır.

145 — WAHL, Jean: Existantialisme ve Heidegger, Çev.: Oğuz Peltek. 1951 (9): 52, s. 371-378. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz. Wahl, Jean Andre: Existantialisme'in tarihi. Çev.: Bertan Onaran. İstanbul 1964. Elif Yayınları. 64 s. Varoluşçuluk üzerine tartışma biçiminde ele alınan bir incelemenin ardından birçok profesörün aynı konu üzerine tartışmaları da aktarılmaktadır. Ayrıca Kafka, Heidegger, Kierkegaard üzerine düşünceler yeralmaktadır.

146 — WAHL, Jean: Existentialisme ve Kierkegaard, Çev.. Oğuz Peltek. 1951 (9): 52, s. 268-270. Kitap olarak çıkmıştır. Bkz. 145.

147 — WALD, Y.P.: Descartes dünyasının eksiklikleri, Çev.: Erol Güney. 1946 (7): 38, s 148-149.

Descartes'ın doğumunun 350'inci doğum yıldönümünde yayımlanan bu kısa yazı Descartes'ın dünya görüşüne karşı düşünceyi dile getirmektedir.

148 — WICKWARE, Francis: Duyudışı idrak var mıdır? Çev.: Erol Güney. 1944 (4) : 24, s. 455-456.
Yazar duyudışı algı konusunda yapılan deneyimlere dayanarak görüşlerini açıklıyor.

149 — WINCKELMANN, Johann Joachim: Asil sadelik. Sessiz büyüklük. Çev.: Hikmet Birand. 1945 (6): 31-32, s. 21-23.
Düşünürümüz Laokoon yontusunu örnek alarak, Yunan sanatının büyüklüğünün nerede başladığını göstermeye çalışıyor.

150 — WINCKELMANN, Johann Joachim: Eski sanata dair. Über die alte kunst. Çev.: Halit Demircioğlu. 1943 (4): 19, s. 32-35.
Yazar, antik sanat konusundaki görüşlerini örneklerle açıklıyor.

151 — WINCKELMANN, Johann Joachim: Küçük Asya ve Yunanlılar. Çev.: Yunus Kazım Köni. 1945 (6): 31-32, s. 19.
Düşünürümüz bu kısa yazısında, Anadolu ikliminin Yunan düşünce ve sanat yaşamına etkisini anlatıyor.

FELSEFE-82 — Bibliyografya

ATİLLA BİRKİYE

Felsefe-81'e ek

1. Kitap'ta eksik kalan 1981'in kitaplarının, *2. Kitap*'ta bir kısmını sunduk. Ne var ki, yerimizin darlığı nedeniyle bir kısmını da *3. Kitap*'ta sunuyoruz:

ARAŞTIRMA
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi

Dergiyi çıkaranlar: Prof. Dr. Fatma BAŞARAN (Müdür), Prof. Dr. Mübahat KÜYEL, Prof. Dr. Sevim TEKELİ, Prof. Dr. Kemal AYTAÇ, Doç. Dr. Neriman SAMURÇAY, Doç. Dr. Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU (Sekreter).
A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fak. Yay. No: 306-1981.
XII Cilt, Büyük boy, 304 Sayfa, 500 TL.

Araştırma dergisinin bu sayısında yer alan yazarlar ve yazılar şöyle:

H. Raşit ÖYMEN — Terbiye ve Talim-Adab ve Nasayihül-Etfal Risalesi üzerine; *Aydın SAYILI* — Turkish Contributions To The Historical Development of Science; *Sevim TEKELİ* — The Arabic Translantion of Copernicus ve ayrıca Copernicus'un Arapça çevirisi; *Fatma BAŞARAN* — Cultural Factors, Sexroles And Psycho-Social Developmant; *Nail ŞAHİN* — Zihin İşleyişinde Kültür Etkileri; ve ayrıca: Two Levels of Logical Competence; *Neriman SAMURÇAY* — Çocukta Bir Değer Olarak Zeka Kavramı; - Psikanalitik Açıdan Geniş Gruplar Sorunu; - Geleneksel Kültürümüzde Çocuk; - Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si ve Nesnelerin Varlığı; - Eser Tanıtma; - Teo GRÜNBERG; - On The Ideationalist Theory Of Meaning; ve ayrıca Önsel Bilgiler ve Zorunlu Önermeler; *Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU* — Kant ve Hegel Felsefelerine Göre Öz-

gürlük Kavramının Anlatımı; *Esin KAHYA* — Malpighi ve Onun Böbrek Üzerindeki Çalışmaları; ve ayrıca: Eser Tanıtma; *Yurdal TOPSEVER* — Öğrenmede Bireysel Farklar: *Mahmut TEZCAN* — The Tradition of Blood Feuds in Turkey; *Mustafa ERGÜN* — Eser Tanıtma.

FELSEFE ARKİVİ

Yazı Kurulu: İsmail Tunalı, Nihat Keklik, M. Münir Aktepe.
İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul.

Bu sayıda yer alan yazılar: *Nihat Keklik* — Türk-İslâm Filozofu İBN SİNA (98-1037) Hayatı Ve Eserleri; *Hilmi Ziya Ülken* — İBN SİNA'NIN Felsefesi; *İsmail Tunalı* — Soyut'un Sanattaki Anlamı; *Erhard Oeser* — Bilim Teorisi (özgün metniyle birlikte); *Uluğ Nutku* — Leibniz'in Monadları Teorisinin Tarihi Önemi; *Teoman Duralı* — Biyoloji Felsefesine Giriş Denemesi ve ayrıca Jean Piaget; *Akın Etan* — Nicolai Hartman'ın Ontolojisinde Katagoriler ve «Real Determination» Sorunu; *Mahmut Kaya* — Aristoteles'in Ahlâk ve Siyâset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması; *Bekir Karlığa* — Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması; *Şafak Ural* — Lukasıewıcz-Tarski Notasyonu; *Nejat Bozkurt* — Hegel Estetik'ine Genel Bir Bakış.

YENİ İLM-İ KELAM

İzmirli İsmail HAKKI
Basıma hazırlıyan: Dr. Sabri HİZMETLİ
Umran Yayınları, İstanbul-1981
408 sayfa, 700 TL.

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DEVRİ

Prof. Montgomery WATT-Çev.: Ethem FIĞLAH
Umran Yayınları, İstanbul-1981
428 Sayfa, 550 TL.

Not: Elimizde olan 1981'in felsefe kitaplarının açıklamalı bibliyografyası burada son buluyor. 2. Kitapta yer alan «Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi» adlı kitabın yazarı Doç. Dr. Mehmet Aydın'dır.

DENEMELER

BACON - Çev.: Akşit GÖKTÜRK
Adam Yayıncılık A.Ş., İstanbul-Ocak 1982
240 Sayfa.

16. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın başında yaşayan İngiliz düşünürü Francis Bacon'ın deneme yazılarından oluşuyor, yapıt. Türkçe'ye çeviren Akşit Göktürk, *Giriş* başlıklı bölümde Bacon'ın için şunları söylüyor: «*Denemeleri*'ndeki nesnel bakışıyla Bacon insanoğlunu iyi ile kötünün bir karışımı olarak görür, onu olduğu gibi benimser. Okur da bu tutumla yaklaşmalıdır denemelere. İşi duygusallığa vurup Bacon'ı umut olarak görmek, onun kafasını da amaçlarını da yanlış anlamak olur. Denemeleri de bütün felsefesi gibi, olayların gerçekçi yantutmaz gözlemine dayanır Bacon'ın.»

DENEMELER

Albert CAMUS - Çev.: Sabahattin EYUBOĞLU - Vedat GÜNYOL
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul-Ocak 1982
Dördüncü basım, 136 Sayfa, 150 TL.

Kitapta yazarın on dokuz denemesi yer alıyor. Özgürlük, iyimserlik, kötümserlik, korku, politika, sanat, ahlak vb. konularını felsefi düzeyde irdeliyor, tartışıyor, Camus. Kitapta yazarın — *Denemeleri*'nin yanı sıra — *Bir Alman Dosta Mektup* başlıklı bölümde dört mektubu da yer alıyor. Kitabın başında bulunan *İlle De Yaşama* yazısında R.M. Albéres şöyle diyor:

«Albert Camus insanın yazgısını teraziye koydu ve umutsuzluğun yazarı oldu; aynı zamanda, yalnız o, mutluluğu bir büyü ve bir yiğitlik olarak ele aldı. Yaşama boş dediği içindir ki, onu elle tutulur, zengin ve yüce yapabildi. İnsanın ölmek zorunda olması, onca fizikötesi bir rezaletti — bunu da Caligula rolünde Gerard Philipe'e söyletti...»

BİLİM AHLAKI

Albert BAYET - Çev.: Vedat GÜNYOL
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul-Şubat 1982
İkinci basım, 152 Sayfa, 150 TL.

Kitapta Bayet'in, bilim ile ahlak ilişkisini irdeleyen; bu ilişkiyi yer yer eleştiren, yer yer çözümleyen on iki yazısı yer alıyor. Bu ilişki hümanist bir anlayışla kuruluyor ve hümanizm saf tutuluyor. Kitabın arka kapağında şu sözler var:

«Bilimin ahlakdışılığı ile ahlakın bilimdışılığını araştıran bu kitap, yaman bir uyarıdır. Bilimin ahlaksızca kullanılmasına karşı, bilim adına bir uyarı. 'Sağlam, verimli, cömert çaba adına / Halkı özgür, insanı mutlu eden çaba adına' bir uyarı...»

SİBERNETİK

Norbert WEINER - Çev.: İbrahim KESKİN
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul-Şubat 1982
İkinci basım, 232 Sayfa, 250 TL.

Sibernetik «yirminci yüzyılın felsefesi» ya da «bugünkü tekniğin, bilimin felsefesi» olarak adlandırılmakta. Kitap Amerikalı fizikçi «Gibbs'in görüşlerinin, hem bugünkü bilimde yaptığı değişikliker hem de genel olarak bizim yaşamaya karşı olan tutumumuzda yaptığı dolaylı değişiklikler açısından, modern yaşantı üstündeki etkileriyle ilgilenmektedir.» Kitap on bir bölümden oluşuyor; ayrıca çevirmenin *'Önsöz'*ü ve yazarın *'Önsöz'*ü de kitabın başında yer alıyor.

KARAKTERLER

LA BRUYÈRE - Çev.: Bedia KÖSEMİHAL
ALAZ Yayınları, İstanbul-Şubat 1982
372 Sayfa, 300 TL.

La Bruyère on yedinci yüzyılda yaşamış bir Fransız düşünürü. Toplumsal yapıyı eleştiren, ama eskiye bağlılığını yerine getirerek eleştiren bir düşünür-denemeci La Bruyère. Kitap, yazarın denemelerini kapsıyor: insanı, toplumdaki yerini, toplum-insan ilişkisini ve yer yer insanın davranışlarını felsefi bir düzeyde ele alan denemeleri, irdeleyen, tartışan, açımlıyan denemeleri. La Bruyère, çağında gerçekçi ve kesin tavırlarıyla tanınmış; ve bundan dolayı da «gürültüler koparan» bir düşünür.

TASAVVUFUN BOYUTLARI

Annemarie SCHIMMEL - Çev.: Ender GÜROL
ADAM Yayıncılık A.Ş., İstanbul-Mart 1982
Büyük Boy, 448 Sayfa, 650 TL.

Doğu dillerinden yaptığı çeviriler için Friedrich-Rückert Ödülünü kazanan A. Schimmel Harvard Üniversitesi'nde Hint ve İslam kültürleri profesörü ve Orta Doğu Araştırma Merkezi'nde de görevlidir.

Kitapta, İslam mistisizminin başlangıcından on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadarki dönemi, tarihsel ve fenomenolojik açıdan inceleniyor. Harvard Üniversitesi'ndeki ders notlarından oluşturduğu kitabının *Önsöz*'ünde A. Schimmel şöyle diyor: «Sûfilik ya da Tasavvuf üzerine yazmak olanaksız denilecek kadar güç. Daha ilk adımını atar atmaz, uzayıp giden sıra dağlar çıkıyor insanın karşısına, ilerledikçe de, hedefe varmak gittikçe güçleşiyor. Öyleyse oraya varıldı mı bir kez, insan bir de bakıyor, ulaştığı yer kendi içindeymiş meğer.»

Sûfilik Nedir? Klasik Sûfiliğin Ana Çizgileri; Tasavvuf Yolu; İnsan ve İnsan-ı Kâmil; Sûfi Tarikatları ve Tekkeler; Teosofik Sûfilik; Gül ile Bülbül; Hindistan ile Pakistan'da Sûfilik. Ayrıca, *Sûfi Edebiyatının Harf Simgeciliği; Sûfilikte Dişil Unsurlar* başlıklı ekler ile notlar ve kaynakça yer alıyor.

GENEL GÖSTERGEBİLİM SORUNLARI

Mehmet RİFAT
ALAZ Yayınları, İstanbul-1982
102 Sayfa.

Yazar çalışmasını kitabın başındaki *Sunuş* başlıklı yazısında kısaca şöyle özetliyor: «... bu yazılar, anlamlı bütünler olarak tanımlayacağımız çeşitli gösterge dizgelerini (yazın, resim, müzik, tiyatro, film, mimarlık, hukuk, iktisat, siyaset, vb.) özellikle de bu dizgelere ilişkin betikleri bilimsel bir dil aracılığıyla açıklamayı amaçlıyan göstergebilimin temel kavram ve ilkelerini incelemektedir.»

Kitabın bölümleri de şöyle:

Göstergebilim: Bir Tanımlama Denemesi; Göstergebilim Kuramının Düzenlenişi; Genelgöstergebilim İlkeleri; Göstergebilimsel Bir İşlem: Kesitleme; Göstergebilim ve Uygulama Alanları; Göstergebilimsel Bir Çözümleme Örneği ve Göstergebilim Kaynakçası ile *Göstergebilim Terimleri* eklenmiş; ayrıca kitabın sonuna Fransızca özeti olan: *Résumés et Notes* başlıklı bölüm eklenmiş.

İÇİNDEKİLER

MAZHAR ŞEVKET İPŞİROĞLU'YLA KONUŞMA/Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine 5
AHMET ARSLAN/İbni Haldun ve Mantık 11
SELAHATTİN BAĞDATLI/Beşir Fuat'ı Tanımak İçin 33
ÖNAY SÖZER/Hegel'de Dünya Tini ve Kültür Sorunu Olarak «Tinin Söylemi» 42
MURAT BELGE/Christopher Caudwell 53
ARNOLD HAUSER/Diyalektik Kavramı 75
ORHAN TEKELİOĞLU/Toplumsal Bilimler ve Bunalım 81
AHMET OKTAY/Felsefeciye Saygı 91
ÖNAY SÖZER/XIV. Uluslararası Hegel Kongresi Üzerine 95
YUSUF ÖRNEK/Dubrovnik'te Bir Felsefe Semineri ve Düşündürdükleri 100

FELSEFE TERİMLERİ

ARDA DENKEL/Bazı Terimler Üzerine Notlar 105
ARİSTOTELES/Metafizik-II. Kitap (A) 112
III. Kitap (B) 117
ALİ GÜNVAR/Felsefe Meseleleri 138
NALAN KESEROĞLU/«Tercüme Dergisi» Açıklamalı Felsefe Yazıları Kaynakçası 143
ATİLLA BİRKİYE/Bibliyografya 163

felsefe yazıları

3. KİTAP

MAZHAR ŞEVKET İPŞİROĞLU'YLA KONUŞMA
Felsefe, Dil ve Sanat Üzerine

AHMET ARSLAN / İbni Haldun ve Mantık
SELAHATTİN BAĞDATLI / Beşir Fuat'ı Tanımak İçin

ÖNAY SÖZER / Hegel'de Dünya Tini ve «Tinin Söylemi»

MURAT BELGE / Christopher Caudwell
ARNOLD HAUSER / Diyalektik Kavramı

ORHAN TEKELİOĞLU / Toplumsal Bilimler ve Bunalım

AHMET OKTAY / Felsefeciye Saygı

ÖNAY SÖZER / XIV. Uluslararası Hegel Kongresi Üzerine
YUSUF ÖRNEK / Bir Felsefe Semineri ve Düşündürdükleri

FELSEFE TERİMLERİ
ARDA DENKEL / Bazı Terimler Üzerine Notlar

ARİSTOTELES / Metafizik-II.Kitap (A) ve III.Kitap (B)

ALİ GÜNVAR / Felsefe Meseleleri
NALAN KESEROĞLU / Felsefe Yazıları Kaynakçası
ATİLLA BİRKİYE / Bibliyografya

200 LİRA